Descrierea CIP
a Bibliotecii Naţionale a României
UPANIŞAD
Ovidiu Cristian Nedu;
ed.: Aurelian Scrima; Bucureşti: Herald, 2006 288 p., 13/22 cm Col.: Cărţi fundamentale
(Gândire indiană) ISBN 973-7970-51-9
I. Nedu, Ovidiu Cristian
II. Scrima, Aurelian (ed.)
294.118
© Toate drepturile asupra prezentei versiuni în limba română aparţin Editurii Herald. Reproducerea integrală sau parţială a textului sau a ilustraţiilor din această carte poate fi făcută numai cu acordul editorului.

Upaniṣad

TAITTIRÎYA ■ AITAREYA ■ KAUSÎTAKI-BRÂHMANA
S VETĂSVATARA ■ MUNDAKA ■ MÂNDUKYA
MAITREYAB VAJRASUCIKA ■KAIVALYAB JÂBÂLA
KALI-SANTARANA ■ YOGARÂJA

Traducere din limba sanskrită, note introductive şi comentarii: Ovidiu Cristian Nedu
EDITURA *A* HERALD
Bucureşti
Referent ştiinţific: *Nicuşor Nacu*
Coperta:
ARTH DESIGN S.R.L.
Bogdan Nasta
Cop. I: Sridevi (detaliu),
bronz, sec. XIII, India.
Lectori:
Radu Duma Alexandra Zenovie
Tehnoredactare & procesare text:
Raluca Stan

Cuvânt înainte

Mi-am dorit nespus de mult la începutul carierei mele să fi avut pe cineva care să-mi dea un sprijin, să aibă încredere în mine, să mă ajute să trec mai uşor pragul în lumea celor care, din binecuvântate motive, nu mai aveau nevoie de „recomandare". Nu a fost aşa. De aceea, mi-am zis că, ori de câte ori mi se va cere să sprijin „începutul" cuiva, o voi face, bineînțeles, cu prudența necesară. în cazul de față, ezitările sunt minime şi aceasta nu doar pentru faptul că dl. Ovidiu Nedu mi-a fost student, că am fost îndrumător al tezei sale de licență la Facultatea de Filozofie şi pentru că sunt conducător al lucrării sale de doctorat, deşi acestea pot constitui temeiuri serioase pentru o recomandare, ci mai ales pentru ceea ce am realizat în strădaniile sale. Nu este la îndemâna oricui să se dedice învățării unei limbi dintre cele mai dificile, cum este limba sanskrită, şi aceasta, într-un context în care accesul la studii de acest gen este îngrădit, fie de mentalități de castă, fie de lipsa materialelor de cercetare. în cazul lui Ovidiu Nedu, aceste neajunsuri au putut fi depăşite şi datorită celor trei ani pe care el i-a petrecut în India, unde s-a dedicat atât studiilor lingvistice (la Institutul Central de Hindi din Agra) cât şi celor filozofice (la Delhi University). Tradiția studiului limbii sanskrite în România este încă firavă. Puține nume strălucesc în acest domeniu: B. P. Haşdeu, Mihail Eminescu, C. Georgian, Th. Iordănescu, Eugen Papiniu, George Coşbuc, Eusebiu Camilar, Theofil Simenschy, Sergiu Al-George, iar în zilele noastre, neobositul cercetător şi traducător Radu Bercea, fiecare cu obolul trudei neobosite. La aceste nume îndrăznesc să-l adaug şi pe cel al tânărului Nedu Ovidiu, despre care am speranța că se va mai vorbi.

în paginile acestui volum sunt adunate traducerile a douăsprezece texte: Taitrirîya-Upanişad, Aitareya-Upanişad, Kauşîtaki-Brăhmana Upanişad, Svetăsvatara Upanişad, Mundaka Upanişad, Măndukya Upanişad, Maitreya Upanişad, Vajrasucika Upanişad, Kaivalya

Upanişad, Jăbăla Upanişad, Kali-Santarana Upanişad şi Yogarăja-Upanişad. Dintre acestea, Mundaka Upanişad a fost tradusă şi de Theofil Simenschy. în fiecare din aceste upanişade desluşim materializări fragmentare cuprinse în acea *Philosophia perennis,* care transcende orice graniţe, permiţând descifrarea unor valori sapienţiale prin care omul să îşi poată regăsi propria perenitate. înţelepciunea ca lege a firii, ca dat primordial, nu este circumscrisă la o anumită rasă, la un anumit popor sau la o anumită naţiune. Ea este o esenţă dată la care poate participa orice om. De aceea, redarea şi în limba română a acestor texte, încarcerate în chingile unei limbi greu accesibile, este im act prin care se deschide drum de acces spre alte dimensiuni ale înţelepciunii naturale, conturată de om prin experienţă vie, pentru om. Căci upanişadele în ansamblul lor sunt rezultatul ascezei meditative, al căutării în străfunduri, al discernerii prin experienţă umană a înţelepciunii dătătoare de speranţă. Nu imperiul fluctuaţiei iluzorii al veşnicei reveniri este esenţa vieţii, ci esenţa nepieritoare, identică cu neschimbabilul Absolut.

Prof. Dr. Remus Rus Facultatea de Teologie Ortodoxă Universitatea Bucureşti

Introducere

I. VEDA ŞI UPANIŞADELE

Upanişadele marchează începutul gândirii metafizice în India, trecerea de la investigaţia şi explicaţia empirică sau mitologică a întregii existenţe la analiza reductivă, centrată pe căutarea unui principiu unificator al unui anumit tip de experienţe, sau chiar al întregii experienţe, în ansamblul ei, analiză ce nu îşi mai găsea punctul final în registrul imanent. Naşterea lor este precedată şi cauzată de apariţia unor alte scrieri cu caracter religios, însă în mică măsură filosofic, adică Vedele.

Conţinutul Vedelor ţine, cel puţin parţial, de o perioadă foarte veche, anterioară separaţiei neamurilor ariene (elemente comune între mitologiile diverselor popoare ariene, deşi nu foarte multe, totuşi există). însă elaborarea şi definitivarea Vedelor a avut loc după invazia arienilor în peninsula Hindusthăn, iar influenţa culturii şi religiei dravidiene (populaţia băştinaşă a subcontinentului indian înainte de venirea arienilor) asupra acestui corpus de texte este certă. Există patru colecţii de scrieri denumite Veda. Prima şi cea mai veche este Rg-Veda, cea mai recentă şi din această cauză, cu un statut mai special fiind Atharva-Veda. Rolul Vedelor era în primul rând unul liturgic. Rg-Veda şi Săma-Veda conţineau imnuri de slavă adresate diverselor zeităţi. Yajur-Veda conţinea formule sacrifici-ale, iar Atharva-Veda consta din descântece, formule cu puteri magice ce erau folosite tot în cadrul diferitelor ritualuri. Cu timpul, au apărut diverse şcoli *(săkhă)* ce se ocupau cu interpretarea şi explicitarea ritualurilor în care erau utilizate Vedele. Fiecare şcoală a redactat câte un corpus de texte denumit Brahmana, care avea rolul de a explica tehnicile şi simbolismul ritualurilor ce utilizau o anumită Veda. In cadrul acestui corpus de texte au apărut porţiuni ce făceau speculaţii cu caracter metafizic, filosofic. Se încerca o înţelegere mai profundă a relaţiei dintre om şi lume, şi începe o căutare a zeităţii supreme căreia totul îi este subordonat. Aceste pasaje cu caracter filosofic vor căpăta treptat

o anumită autonomie în cadrul textelor de tip Brahmana şi vor fi desemnate printr-un nume specific, şi anume acela de „upanişad ". Aşadar, fiecare upanişad constituie o porțiune - în general, porțiunea finală - din corpusul de texte Brahmana corespunzător câte unei şcoli de interpretare a uneia dintre Vede. în acest fel, există o corelație între un text upanişad şi o anumită şcoală de interpretare a uneia dintre cele patru Vede. însă nu în toate cazurile şcoala de interpretare *(säkhă)* de care ține un anumit upanişad a supraviețuit până în ziua de astăzi şi prin alte texte decât upanişad-ul în cauză. Astfel că, în cazul unor scrieri, cum ar fi de pildă Svetăsvatara Upanişad, nu se mai ştie nimic despre şcoala de care ține acel text.
Rg-Veda, Săma-Veda şi Yajur-Veda, adică cele trei Vede mai vechi s-au dovedit, pe parcursul timpului, mai conservatoare şi mai stricte şi astfel se explică faptul că teologii care practicau cultul vedic în raport cu una dintre aceste trei scrieri au acceptat foarte puține texte upanişad drept scrieri canonice.
Atharva-Veda, mai nouă şi mai deschisă la interpretări inovatoare, a acceptat tot restul upanişadelor transmise până astăzi. în privința numărului lor total este destul de dificil de făcut o apreciere, înrucât scrierea upanişadelor a continuat mult timp, dar nu toate creațiile rezultate au fost acceptate de către teologii brahmani. Există aproximativ două sute cincizeci de texte care s-au autodenumit „upanişad", însă caracterul canonic al multora dintre ele este discutabil. După cucerirea musulmană şi contactul dintre civilizațiile hindusă şi islamică, dată fiind autoritatea de care se bucurau upanişadele în mediul hindus, teologii musulmani au încercat să-şi răspândească doctrina proprie printre populația băştinaşă a Indiei redactând un text numit „Allah Upanişad". Este cât se poate de evident că nu am mai putea trata corpusul upanişadic ca pe un întreg dacă Allah Upanişad ar fi considerat un text din aceeaşi categorie cu Aitareya Upanişad. Cea mai însemnată dintre cele mai autoritare culegeri de upanişade conține o sută opt texte şi probabil că în jurul acestei cifre se situează numărul upanişadelor autentice.
Etimologia cuvântului „upanişad" Nu este tocmai simplu de aflat motivul ce a stat la baza desemnării acestor noi scrieri prin numele „upanişad". O primă ipoteză ar fi aceea că numele a fost ales în baza

caracterului secret, ezoteric al textelor pe care le desemna (vezi Taittirîya Upanişad şi introducerea la acest text!). Substantivul feminin „upanişad" derivă din verbul „upa-ni-şad" care are, printre altele, şi sensul de „a sta jos, aproape de" şi astfel, el s-ar putea referi la modul privat, direct de la învățător, în care erau primite cunoştințele din upanişade. Chiar dacă această interpretare a cuvântului este acceptabilă, cel puțin în anumite situații, ea nu pare să constituie şi cel dintâi sens al termenului.
Chiar şi la nivelul textelor filosofice cuvântul pare să fi fost folosit, întâi de toate, în sensul său literal. în anumite sintagme, cum ar fi „brahmopanişad" (în Svetăsvatara Upanişad, 1.16 şi în invocația la Vajrasflcika Upanişad) cuvântul „upanişad" ar putea fi interpretat - şi uneori această interpretare se şi impune ca necesară - în sensul său literal, adică acela de „a fi stabilit în", „a sta în".
în Svetăsvatara Upanişad se spune despre Sine că este „tad brahmopanişat param". Aceasta s-ar putea traduce fie prin „cel care stă/este stabilit în supremul Brahman", fie prin „învățătura secretă despre supremul Brahman", aceasta având în vedere că Şinele reprezintă conştiință, cunoaştere transcendentă. Dacă în acest pasaj sunt posibile două interpretări ale termenului „upanişad", în invocația la Vajrasflcika nu mai putem interpreta acest cuvânt altfel decât ca „stabilire/aşezare în". Aici „upanişad" apare în sintagma „sarvam brahmopanişadam" şi, deşi gramatica ar permite deopotrivă traducerea expresiei prin „toate sunt stabilite în Brahman", cât şi prin „toate reprezintă învățătura secretă despre Brahman", această ultimă variantă este lipsită de sens. De aceea, am tradus „brahmopanişad" prin „stabilire în Brahman" în ambele pasaje (atât în Svetăsvatara Upanişad, 1.16 cât şi în invocația la Vajra-sucika Upanişad). Acesta pare să fie sensul inițial al cuvântului „upanişad", şi anume „stabilire", „a sta în", "a fi stabilit". Etimologic, această traducere este cât se poate de legitimă, sensurile componentelor cuvântului "upanişad" fiind „către", „aproape de", „laolaltă cu", „jos" (pentru pre-verbul "upa"), „jos", „în", „în interiorul" (pentru pre-verbul "ni") şi „a sta", „a fi aşezat", „a fi stabilit" (pentru rădăcina verbală „sad").
La început, cuvântul „upanişad" desemna nou descoperita idee că întregul Univers, întreaga existență este stabilită în Brahman

(brahmopanişad). Textele care expuneau această nouă idee şi-au luat numele de la ea şi astfel au ajuns să fie cunoscute ca „upanişad". Această ipoteză pare mult mai plauzibilă decât aceea a interpretării cuvântului „upanişad" ca desemnând, la început, acţiunea de „a sta jos, aproape de (maestru)" deoarece în textele parcurse nu am întâlnit niciodată sintagma „gurupa-nişad", „ăcăryopanişad", „anucânopanişad" sau altă expresie ce s-ar putea traduce prin „a sta jos aproape de (maestru)". Am întâlnit în schimb sintagma „brahmopanişad" în contexte în care „upanişad" nu putea avea accepţiunile mai elaborate de „text" sau „învăţătură secretă" ci doar pe cel literal de „stabilire în", „aşezare în".

Identitatea textelor upanişad

Cadrul ontologic dualist pe care îl găsim în Kali-San-tarana Upanişad ridică problema referitoare la identitatea acestor texte. Dacă în faza incipientă a redactării lor, upanişadele se individualizau cu claritate în contextul ideologic al epocii prin aceea că propuneau o interpretare novatoare a întregului existenţei, ulterior, deoarece ideile propuse de upanişade devin clasice, acest criteriu de individualizare îşi pierde aplicabilitatea. Circulaţia mare a ideilor moniste apărute iniţial în upanişade face ca şi texte de un alt tip să preia aceste concepţii, care astfel nu mai sunt doar apanajul upanişadelor.

Ba chiar, în unele cazuri, upanişadele încep să devieze ele însele de la ideologia pe care au consacrat-o. Odată cu apariţia diverselor şcoli ale Vedăntei (nu neapărat continuatoare ale orientării moniste) apar şi texte ce se auto-denumesc „Upanişad" şi care expun doctrina acestor noi şcoli. Astfel că nu se poate vorbi, decât dacă ne referim la perioada clasică a redactării upanişadelor, despre un criteriu de identitate de natură ideologică pentru aceste texte. Pe ansamblul lor, upanişadele nu prezintă o omogenitate doctrinară şi, cu atât mai puţin, un specific doctrinar.

Un posibil criteriu de identitate ar fi forma, oarecum specifică, a acestor texte. Dacă scrierile vechi, clasice, se individualizează ca upanişade prin conţinut, cele recente o fac prin formă. în general, upanişadele noi tind să fie texte relativ scurte, axate pe expunerea unei singure probleme, sau, în orice caz, a unui număr redus de probleme. Spre deosebire de ele, scrierile de tip sutra sau kărikă precum şi

comentariile la aceste scrieri au o tendință exhaustivă, încearcă expunerea unui sistem în ansamblul său, şi nu doar în anumite aspecte. Despre o veritabilă identitate a upanişadelor nu putem vorbi însă decât dacă ne referim la perioada clasică. Criteriul formei, dincolo de faptul că nu este suficient de selectiv, face recurs şi la un aspect oarecum superificial al acestor scrieri.

Relația om-zeitate în Veda

Upanişadele reprezintă aşadar produsul unei serii continue de creații literare însă, în plan ideologic, ele constituie o ruptură importantă în cadrul acestei serii. Veda era axată pe venerarea unor zeități antropomorfe, care reprezentau fie personificarea elementelor naturii ale căror zeități tutelare erau, fie diverse creaturi mitice. Zeii erau situați în registrul imanent, uneori chiar intervenind în viata terestră; nu exista o diferență fundamentală, principială, între zei şi oameni, relația între aceştia fiind de tipul suveran-supus. Practica religioasă consta în cultul acestor zei, cult inspirat din atitudinea pe care un supus o avea față de suveranul său. Se încerca obținerea grației şi a favorurilor din partea zeilor prin oferirea ofrandelor rituale. Zeitate supremă era întotdeauna căutată în rândul acestor zei antropomorfi, situați în imanență.

Conform vedismului, scopul existenței lumeşti era ca omul, prin săvârşirea actelor pioase - între care adorația ritualică a unei zeități deținea preeminența - să obțină favorurile zeilor şi naşterea într-o lume superioară, alături de zei, în viața de apoi. Datorită similarității dintre lumea terestră şi lumile zeilor - diferența era doar una calitativă, însă nu şi una de principiu, lumea terestră şi cea a zeilor fiind identice în privința statutului lor ontologic - fericirea lumească, căutată deopotrivă în această lume, cât şi în lumea de apoi, devenea bunul suprem. Altfel spus, beatitudinea era căutată doar în registrul fenomenal; era vizată găsirea acelei componente a lumii care putea asigura un nivel ridicat al fericirii. Ființa umană era acceptată ca dependentă, sub aspect existențial, de Universul în care se găsea. Nu se punea încă problema înlăturării acestei stări de dependență ci, în acest context, acceptat ca un dat implacabil, era vizată satisfacerea nevoilor impuse de statutul dependent al ființei umane.

Relația om-principiu în npanişade

Upanişadele schimbă însă radical perspectiva. în primul rând, zeitatea supremă încetează a mai fi căutată - şi eventual, găsită - în imanență, acum înțelegându-se că cel căruia întreaga lume îi este subordonată trebuie să se situeze undeva deasupra ei şi, prin aceasta, în afara ei. Se descoperă astfel transcendența principiului Universului, principiu care va fi numit „Brahman".
Relația dintre om şi zeitatea supremă capătă şi ea o nouă dimensiune. Dat fiind caracterul transcendent al noii zeități supreme, modalitatea clasică de venerație, care presupune o reprezentare antropomorfică a principiului, nu mai putea fi aplicată. Principiul era transcendent şi astfel rămânea dincolo de tot ceea ce se petrece în lume, nimic din cele de aici neputându-l influența. în consecință, el ar fi rămas indiferent la orice forme de venerație, la orice ritual. Criza în care intrase modalitatea de a concepe relația dintre om şi zeitatea supremă va fi soluționată într-o manieră nemaiîntâlnită până atunci. Omul încetează să mai fie un supus al zeității supreme şi astfel, încetează şi necesitatea unei forme de venerație îndreptată către acesta zeitate. Noua condiție a omului este aceea de egal al zeității supreme; dar nu e vorba de o relație de egalitate ce ar presupune doi termeni distincți între care să se postuleze egalitatea, ci de o relație de identitate absolută. Omul este Brahman, este principiul transcendent care însă nu se poate vedea pe sine însuşi şi, în loc de cunoaşterea de sine, apare cunoaşterea iluzorie a lumii fenomenale. Această cunoaştere iluzorie limitează conştiința absolută, indeterminată, prin faptul că îi impune determinațiile inerente manifestării.
Alterarea beatitudinii absolute la nivelul ființei umane
Starea de suficiență de sine, care caracterizează principiul şi constituie beatitudinea supremă, este de asemenea ocultată de apariția lumii fenomenale în conştiință. Ființa umană încetează să se mai perceapă pe sine drept Brahman, cei auto-suficient, ci se vede ca o componentă a lumii fenomenale. însă această identificare nu este doar o proiectare pasivă în Universul iluzoriu ci una activă, în măsura în care ființa umană urmăreşte să aibă doar un anumit tip de experiențe în lume (aşa numitele "plăceri") şi depune eforturi în vederea obținerii acestora. Omul nu se rezumă la a contempla indiferent Universul din care face parte ci vizează transformarea acestui Univers în conformitate cu

propriile sale dorințe.
Dorințele, neîmplinite în general datorită complexității lor şi datorită diferențelor mari dintre ceea ce se doreşte şi ceea ce există de fapt, sunt responsabile de alterarea suficienței de sine, şi astfel şi de distrugerea beatitudinii absolute. Suferința constituie această stare de non-sufici-ență de sine, de necesitate a căutării, dorințele marcând diferența dintre starea căutată şi cea efectivă.
Căutarea suficienței de sine în lumea manifestată este, în mod aprioric, sortită eşecului datorită stării de veşnică transformare în care se află Universul. Procesul dialectic la care este supusă manifestarea face ca orice stare să fie tranzitorie şi astfel orice realizare în cadrul lumii există doar momentan. Fericirea, dacă totuşi este găsită în plan mundan, este o fericire de scurtă durată, căreia îi succede cu repeziciune necesitatea unei noi căutări. Aşadar, ființarea în lume este mai degrabă caracterizată de insuficiență, de suferință inerentă decât de beatitudine.
Căutarea lui Brahman
Atitudinea pe care omul trebuie să o aibă față de Brahman nu mai este, conform upanişadelor, una de supunere, ci una de căutare. Găsirea lui Brahman ar însemna găsirea adevăratei identități, a suficienței de sine şi astfel a beatitudinii absolute.
Tehnicile de venerație a zeității supreme vor fi înlocuite cu tehnici de căutare a acesteia. Caracterul transcendent al lui Brahman face ca principala componentă a căutării să fie abandonarea lumii. Deoarece lumea fenomenală ocultează conştiința absolută care este Brahman, fiind o suprapunere iluzorie peste această conştiință, eliberarea de fenomen înseamnă totodată regăsirea identității originale. Renunțarea are două mari componente: una volitivă, ce presupune renunțarea la dorințele mundane şi una cognitivă, ce constă în renunțarea la cunoaşterea lumii fenomenale, proces ce se realizează prin meditație. Apare astfel o nouă disciplină, asceza, al cărei rol era să realizeze vidarea minții de conținuturile sale şi, prin aceasta, unificarea cu Brahman. De aceea ea va purta numele de „Yoga", adică „unificare" („yoga" este numele acțiunii la care trimite verbul „yuj" - „a unifica", „a lega", „a uni").
Atitudinea față de erudiție

Şi atitudinea faţă de cunoaşterea scripturală se schimbă, Veda şi celelalte scrieri canonice fiind calificate drept „ştiinţă inferioară" (Mundaka 1.1.5), ştiinţa superioară fiind „aceea prin care se ajunge la cel indestructibil" (Mundaka 1.1.5). Formele cunoaşterii discursive erau, în totalitate, considerate a fi ignoranţă, adică nu cunoaştere veritabilă, doar comprehensiunea transintelectuală a lui Brahman fiind socotită adevărata realizare în plan cognitiv. Vechiul ideal al pandit-ului, adică al persoanei competente în studiul Vedelor şi al celorlalte scrieri considerate sacre, care îndeplinea ritualurile în modul prescris, este acum înlocuit de cel al samnyăsin-ului. Samnyăsin-ul este acea persoană care încearcă dezlegarea de lumesc sub toate aspectele. El este un nomad care nu posedă decât strictul necesar pentru a-şi putea continua viaţa până în momentul atingerii eliberării, care practică mortificări trupeşti în scopul de a elimina ataşamentul pe care îl are faţă de corp.

Modul de a se raporta la tradiţie

Deşi conţinutul ideologic al upanişadelor este radical diferit de cel al Vedei, aproape niciodată autorii acestor texte nu se dezic de Veda în mod explicit, nu se prezintă pe ei înşişi drept reformatori. De fapt, în istoria gândirii indiene, atitudinea novatoare nu a fost apreciată, aproape toţi marii filosofi ai Indiei pretinzând că nu fac altceva decât să reformuleze, într-un mod mai explicit, ideologii tradiţionale. Şi autorii upanişadelor se înfăţişează pe ei înşişi drept continuatori ai tradiţiei vedice şi, pentru a da un plus de credibilitate teoriilor pe care le susţin, deseori găsim afirmaţia că ele sunt în conformitate cu Veda, cu tradiţia (Vajrasucika,9; KauşItaki-Brăhmana,IL5) deşi, în privinţa conţinutului, aceste teorii constituie tocmai contrariul poziţiilor luate în vechile scrieri canonice.

Extrem de frecvente sunt influenţele exercitate de vechiul cult al zeităţilor, care, deşi în esenţă e abandonat, apare cât se poate de prezent în upanişade, având însă mai mult un rol simbolic. Astfel, deşi Brahman este principiul transcendent, deseori upanişadele se referă la el utilizând nume ale vechilor zeităţi, ba chiar, atribuindu-i uneori calităţile acestor zeităţi. în Kaivalya Upanişad, 7, Brahman nu doar că este desemnat prin numele „Siva", dar se spune despre el că este „cel cu gâtul de culoare violet",

că este „cel care o însoţeşte pe Urnă", şi asta în ciuda faptului că, în acelaşi text, se insistă asupra manierei transcendente, neantropomorfice de a-1 concepe pe Brahman.
Vechii zei vedici aveau, printre altele, un important rol providențial şi tocmai exercitarea deplină a acestei funcții era ceea ce li se cerea zeităților în cadrul unui ritual vedic. Influențe ale acestei mentalități se pot găsi în Svetăsvatara Upanişad, care conține numeroase invocații către Rudra, nimeni altcineva decât Brahman. Şi tot aici se spune despre cei eliberați că merg în paradis, deşi nu paradisul ci transcendentul Brahman este ținta celor care doresc eliberarea. în alte texte (Aitareya Upanişad, II.1.6.), <.. se spune că cei ce au atins desăvârşirea trăiesc alături de zei, în lumile paradisiace, aceasta fiind cel mai probabil o reminiscență a modului în care, în religia vedică, era concepută forma supremă de existență.
Coexistența acestor modalități opuse de a-1 concepe pe Brahman şi de a concepe eliberarea se datorează respectului pentru tradiție pe care îl au toți gânditorii antici din India, care preferă să sacrifice coerența internă a propriului lor text decât să adopte o poziție antitradiționalistă. De fapt, e o sacrificare de suprafață a acestei coerențe deoarece, în general, atunci când fac referire la un concept vedic, ei îl utilizează într-o manieră simbolică, deci cu un alt sens decât sensul lui propriu.
Trecerea de la Brahma la Brahman
Probabil că trecerea de la vechiul mod de reprezentare a principiului şi a eliberării la cel nou s-a făcut treptat, ambele teorii coexistând o bucată de vreme. însuşi numele pe care îl primeşte principiul, şi anume acela de „Brahman", este probabil derivat de la numele zeului Brahma şi nu direct de la verbul „brh" = „a se mări", „a se extinde", cum se afirmă uneori. Brahma devenise, spre sfârşitul perioadei vedice, zeitatea supremă şi astfel nu surprinde deloc faptul că numele principiului suprem este derivat de la numele zeului Brahma. Cel mai probabil, mult timp distincția Brahmâ-Brahman nici nu a fost foarte clară, vechiul nume al zeului Brahma fiind utilizat la început într-o formă neschimbată, pentru a desemna principiul. Abia mai târziu, pentru principiu s-a impus numele ce-1 desemna pe zeul Brahma; acest nume a suferit însă o modificare, începând să fie declinat ca o rădăcină neutră (şi nu ca una masculină, cum era în cazul zeului),

devenind astfel „Brahman". Trecerea numelui de la genul masculin la cel neutru este justificată tocmai de lipsa determinațiilor de orice fel care îl caracterizează pe Brahman. El nu are nici caracteristici masculine şi nici feminine, de aceea, numele cel mai potrivit pentru desemnarea sa fiind un substantiv neutru.
Vedem această trecere graduală de la „Brahma" către „Brahman" în Kauşîtaki-Brăhmana Upanişad 1.3,1.4 şi 1.5 unde apare descrisă Brahmaloka. Din perspectivă strict gramaticală, acest termen poate fi tradus fie prin „lumea lui Brahma", iie prin „lumea lui Brahman", fie prin „lumea care este Brahman". în mitologia vedică, lumea lui Brahma era cel mai înalt nivel al paradisului, constituind răsplata supremă la care cineva putea aspira. Când vorbeşte despre Brahmaloka, autorul textului Kauşîtaki-Brăhmana Upanişad are în vedere acel registru ce constituie nivelul suprem al existenței, însă nu îl mai concepe ca pe o lume, ci ca pe ceva care 'transcende lumile. El este tributar vedismului prin faptul că utilizează, pentru a desemna forma supremă de ființare, un nume folosit pentru acelaşi scop şi în Veda, însă este un inovator deoarece sensul acestui nume este complet schimbat.
Brahmaloka (pe care l-am tradus totuşi prin „lumea lui Brahma" pentru a păstra intenția aparent conservatoare a autorului textului) este, în Kauşîtaki-Brăhmana Upanişad, o entitate transcendentă, constituită din cu-oaştere. Este însă concepută după modelul unei lumi, aşa cum era ea văzută în mitologia vedică, în sensul că are copaci, râuri, cetăți, tronuri, paznici, însă toate aceste ele-ente nu mai sunt componente ale Universului ci entități de natură abstractă, cognitivă. Descrierea tronului lui Brahma (probabil că autorul 1-a avut în vedere pe Brahman, nu pe Brahma, drept conducător al acestei „lumi") arată, cu certitudine, transcendența acestuia, componentele troului fiind scrierile sacre ale religiei brahmane, probabil simboluri ale cunoaşterii supreme. Cel intrat în lumea lui Brahma priveşte toate perechile de contrarii din afara lor, fără a se implica în ele; altfel spus, se situează dincolo de lume, care, în mod esențial, este o manifestare a dualităților. De asemenea, se spune despre cel ajuns la Brahma că devine conştiință *(prăjila);* or, în Kauşîtaki-Erăhmana Upanişad conştiința este identificată cu Brahman. Deci nu e vorba atât despre o

intrare în lumea lui Brahma (un simbol al lui Brahman), cât despre o identificare cu aceasta.
însuşi mijlocul prin care se poate accede la această lume ne lasă să înţelegem că nu avem de-a face cu o componentă a manifestării, ci, mai degrabă, cu transcendenţa. Ajung acolo doar cei care posedă cunoaşterea de sine, cei care se identifică ei înşişi cu Brahman şi cu întregul Univers (KauşTtaki-Brăhmana Upanişad 1.6). Cei care nu deţin această cunoaştere se întorc în existenţa lumească, reintrând într-un corp, în funcţie de actele pe care le-au săvârşit în viaţa precedentă. Aşadar, diversele referinţe la Brahmaloka pe care le putem găsi în upanişade trebuie înţelese în noul sens al cuvântului şi nu în accepţiunea sa vedică. Brahmaloka este Brahman însuşi, este „lumea care este Brahman".
Veda - ca politică cosmică
în upanişade, opus filosofiei vedice, se propune o modalitate de trecere în transcendent, de re-legare a fiinţei umane la principiu, care este identitatea originară a omului. Veda, în schimb, este mai degrabă o politică la dimensiuni cosmice decât o religie, în sensul de „re-ligie" = re-legare a omului la transcendent. Ceea ce-i preocupă pe gânditorii vedici este cum să se descurce cât mai bine cu putinţă în cadrul lumii, ei nepunându-şi problema trans-cenderii ei. Veda ne propune o cosmologie care susţine că, pe lângă lumea terestră în care ne aflăm, există şi nenumărate lumi cereşti, fiecare dintre ele fiind guvernată de o anumită zeitate şi, în contextul acestei viziuni asupra Universului, sunt descrise diverse metode prin care se poate ajunge în fiecare dintre lumile amintite. Principalul mijloc prin care se poate accede la o anumită lume, după moarte, pare a fi „înduplecarea" zeităţilor prin jertfe, ofrande şi supunere manifestată în cadrul ritualurilor.
Nu doar de ordinea cosmică este interesată ştiinţa vedică, ci, deopotrivă, şi de ordinea socială de pe Pământ. Sistemul castelor, stadiile vieţii unui brahman *(ăsrama)* sunt doar câteva dintre stipulările pe care Veda le face cu privire la viaţa socială.
Lumescul este, aşadar, obiectul de investigaţie al Vedelor, iar binele lumesc este ceea ce ele postulează a fi binele suprem. Upanişadele nu contrazic Veda sub primul ei aspect (acela de descriere a lumii fenomenale) ci o contrazic sub aspectul ei normativ, contrazic scara de

valori propusă de ea. Toate upanişadele admit că prin aducerea de jertfe se obține atât protecția zeilor cât şi bunăstarea în viața terestră şi în viața de după moarte. Ba uneori ele chiar sugerează, sau maifbine zis, reiau tehnici sacrificiale ce au drept scop obținerea unor bunuri diverse (Kauşîtaki-Brăhmana Upanişad II.7-11). însă neagă faptul că acesta ar trebui să fie scopul cel mai elevat al vieții umane, faptul că bunăstarea obținută într-un nivel cât mai înalt al paradisului reprezintă bunul suprem.
Cei care nu intenționează ieşirea din lumea fenomenală se pot ghida, în existența lor mundană, după indicațiile oferite de Veda, însă, indiferent ce ar face, aceştia nu vor putea obține beatitudinea absolută. Aceasta poate fi obținută doar prin renunțare la lume şi căutarea lui Brahman. Cel care renunță poate ignora cu desăvârşire regulile vieții în lume, poate fi asemeni unui nebun, în sensul că încetează să mai urmărească vreunul dintre idealurile mundane, şi astfel el poate apărea celorlalți drept o persoană absurdă, pe care ei nu o pot înțelege prin prisma criteriilor lor (Jăbăla, VI,2). Upanişadele nu neagă întru totul Veda, ci doar nivelul valoric pe care ea îl propune; Vedele au valabilitate pe o anumită treaptă de existență, dar aceasta trebuie depăşită.
Contradicția între gândirea vedică şi cea din upanişade există doar la nivelul normativ, în sensul că ele propun soluții distincte la problema suferinței. La un nivel descriptiv însă, ele nu constituie teorii concurente ci, mai degrabă, complementare, mai ales dacă avem în vedere că obiectele lor de investigație sunt diferite, Veda fiind preocupată de structura Universului, pe când upani-şadele analizează lumea nu dintr-o perspectivă structurală ci dintr-una principială, metafizică.

II. ONTOLOGIA UPANIŞADELOR

Sistemul ontologic panteist-idealist al upanişadelor

Sistemul ontologic propus de upanişade, în marea lor majoritate, reprezintă o îmbinare a panteismului cu idealismul. Altfel spus, tot ceea ce există este conştiința absolută *(cit)* (Brahman este conştiință, existență şi beatitudine - *saccidănanda)* care însă, sub efectul ignoranței, nu se mai vede pe sine ci vede o realitate iluzorie, lumea fenomenală, Universul. Acesta este aspectul idealist al ontologiei upanişadelor: lumea e doar o creație a conştiinței şi nu ceva exterior ei. Conştiința este postulată drept principiu al întregii existențe, drept unica existență necondiționată.

Existând doar în conştiință, nefiind altceva decât o percepție eronată ce are conştiința drept subiect, lumea fenomenală este o parte din această conştiință şi, în virtutea identității dintre conştiință şi Brahman, lumea fenomenală este totuna cu Brahman. De aici, panteismul filosofiei din upanişade.

Astfel, Universul e o iluzie ce îl are pe Brahman drept subiect experimentator. Este realitatea iluzorie ce ia naştere în conştiința absolută. Aşadar, Universul este deopotrivă iluzie - atunci când îl vedem ca pe o deviație de la Brahman, singura realitate veritabilă - cât şi existență absolută -atunci când este privit sub aspectul a ceea ce este stabil şi necondiționat în el, şi anume, faptul de a fi Brahman. Lumea fenomenală este Brahman visând (vezi Aitareya 1.3.12); când o vedem drept Brahman, spunem despre lume că există la modul absolut, iar când o vedem drept visul lui Brahman, o identificăm cu iluzoriul, cu non-existența.

Astfel se justifică aparent paradoxalele afirmații din upanişade, mai ales când se spune despre Brahman, atât că este total diferit de Universul manifestat, cât şi că este totuna cu acest Univers. Brahman poate fi cunoscut doar înlăturându-se toate reprezentările empirice, trecând dincolo de experiență, pentru ca, atunci când este găsit, să se constate că întreaga experiență nu era altceva decât Brahman.

Supraordonarea principială a lui Brahman față de Univers

Totuşi, deşi putem afirma că lumea manifestată este Brahman, reciproca nu e valabilă. Brahman este lumea fenomenală şi încă ceva

în plus. El conține în sine lumea fenomenală, lume care, așa cum am văzut, este un vis suprapus peste conștiința absolută (care e Brahman), și astfel între cei doi termeni există nu un raport de identitate, ci unul de incluziune, de subordonare.
Universul este o limitare a lui Brahman. Universul constituie o formă determinată de existență - și, prin aceasta, este limitat deoarece există într-un anumit fel, nu și în altul - pe când Brahman este existența absolută, lipsită de determinații și astfel lipsită și de limitații. în mod analog, cunoașterea lumii manifestate reprezintă tot o limitare a lui Brahman, care este cunoaștere absolută, conștiință absolută și nicidecum cunoaștere a unei forme determinate.
Brahman e potențialitatea absolută, pe când Universul reprezintă actualizarea unei anumite potente. Brahman nu este doar potențialitatea absolută, ci deopotrivă principiul acestei potențialități, cel care face posibilă această potențialitate. Dacă el ar reprezenta doar suma tuturor potentelor, atunci el nu ar mai fi transcendent ci pur și simplu o sumă de lumi potențiale, ar fi astfel non-diferit de aceste lumi; sau altfel, Brahman ar fi diferit de ele doar ca dimensiune, doar gradual și nu principial. însă, după cum am mai arătat, Brahman este este cel care visează lumea, este creatorul registrului manifestat, este supraordonat principial Universului.
Procesul ontogenezei devine astfel clar. Brahman, singura existență reală, aflat în mod accidental sub efectul ignoranței, nu se mai vede pe sine însuși, ci vede lumea fenomenală.
Cunoașterea fenomenală ca limitare a conștiinței absolute
în textele brahmane cunoașterea lumii fenomenale este considerată a fi ignoranță *(avidyă).* Având în vedere cele spuse până acum, aceasta ar putea surprinde. In fond, dacă lumea fenomenală este parte din Brahman, atunci cunoașterea acestei lumi nu ar reprezenta altceva decât cunoașterea unei anumite laturi a lui Brahman, și nu ar constitui iluzie ci doar cunoaștere incompletă.
Cunoașterea lumii fenomenale nu ar constitui o alterare a lui Brahman dacă nu ar avea capacitatea de a-1 „atrage", de a-1 reține pe subiectul ei în lumea iluzorie a fenomenelor. Subiectul cunoscător ajunge să nu mai vadă altceva decât lumea fenomenală, să o considere pe aceasta unica existență. Cunoașterea fenomenală este, după cum am arătat, o

formă limitată de cunoaştere, care nu doar că se suprapune peste conştiința infinită dar o şi obturează. Subiectul cognitiv, care este absolutul Brahman, atunci când dobândeşte această cunoaştere limitată pierde cunoaşterea absolută. Altfel spus, percepția unei anumite potente actualizate face ca potențialitatea absolută şi ne-manifestată, care este Brahman, să nu mai fie accesibilă.

Ontologia ființei umane

Ființa umană este totuna cu Brahman, însă o ipostază alterată a acestuia, în care Brahman şi-a pierdut conştiința de sine şi percepe iluzia Universului manifestat în loc să se perceapă pe sine însuşi. Altfel spus, omul este Brahman care, prin intermediul unui anumit trup, vede lumea fenomenală şi se implică în ea.

Faptul acesta ridică o problemă deosebit de importantă şi destul de rar observată, chiar şi de către autorii upanişadelor. Aceştia par uneori să ofere variante de răspuns deşi, cel mai probabil, ei nu erau conştienți de existența problemei înseşi. Dacă, ori de câte ori nu se vede pe sine, Brahman creează o lume iluzorie, care nu are o existență obiectivă, rezultă oare de aici că fiecare om îşi creează lumea sa proprie, aceasta întrucât fiecare om reprezintă o ipostază a lui Brahman care şi-a pierdut conştiința de sine? Dacă lumea nu e altceva decât vis, o iluzie suprapusă peste conştiința pură, putem să ne întrebăm dacă peste ipostaze diferite ale conştiinței pure, adică peste oameni diferiți, se suprapune aceeaşi iluzie sau iluzii diferite. Multitudinea oamenilor implică, în acest caz, şi o multitudine de Universuri?

Prin această problematizare se are în vedere statutul ontologic al experienței individuale. Este aceasta doar o experiență strict individuală, determinată de ignoranța fiecărei ființe umane în parte, sau constituie experimentarea a ceva ce transcende individul, a ceva ce este obiectiv în raport cu acesta?

Interpretarea realistă a ontogenezei

In cazul în care se acceptă existența unei multitudini de ființe care experimentează una şi aceeaşi iluzie, apare problema referitoare la ce anume determină unicitatea acelei iluzii. Dincolo de prezența iluziei în conştiințele subiecților care o experimentează (folosim cuvântul „conştiințe", adică forma de plural a cuvântului, în ciuda faptului că există o unică conştiință deoarece aceasta se ipostaziază în numeroase

fiinţe şi, prin această ipostaziere, apare ca o multiplicitate) trebuie să existe şi ceva obiectiv în raport cu aceşti subiecţi, ceva care să determine apariţia unei iluzii unice în multiplele conştiinţe.
Trebuie deci să existe şi altceva în afară de acea iluzie a Universului existentă în conştiinţa fiecărei fiinţe, şi anume ceva care să determine unicitatea acestor iluzii individuale. Acest ceva poate fi, la rândul său, tot o iluzie, dar trebuie să constituie o iluzie transpersonală, obiectivă în raport cu multitudinea fiinţelor umane, o iluzie ce are capacitatea de a determina forma experienţei fiecărui individ în parte.
Universul nu ar mai fi, în acest caz, o iluzie apărută în mintea fiecărei persoane, ci mai mult decât atât - ar fi, probabil, o iluzie cosmică, o iluzie produsă într-o conştiinţă cosmică, transpersonală. Această iluzie cosmică şi iluziile ce iau naştere în conştiinţele diverşilor indivizi nu ar exista independent una faţă de cealaltă. Iluzia transpersonală ar fi supraordonată funcţional iluziilor individuale, ar fi cea care determină forma acestor iluzii şi astfel, datorită unicităţii iluziei cosmice, s-ar explica şi unicitatea iluziilor individuale.
Acest schematism al lumii create este, cel puţin într-o anumită măsură, o formă de realism deoarece se acceptă existenţa a ceva ce este obiectiv, a ceva ce nu depinde, în privinţa subzistenţei sale, de subiecţii experimentatori. Privită din perspectiva fiinţelor umane, iluzia transpersonală (deşi o iluzie dacă e privită din perspectiva lui Brahman) apare drept reală deoarece existenţa sa nu depinde de aceste fiinţe. Doar omul eliberat - care, devenit Brahman, priveşte totul din perspectiva lui Brahman - o vede ca pe o iluzie.
Prin urmare, avem două teorii posibile ale ontogene-zei. Prima dintre ele susţine că există nu doar reprezentările iluzorii din minţile subiecţilor care le experimentează ci, pe lângă acestea, mai există ceva, fie tot iluzoriu, care însă determină unicitatea reprezentărilor Universului ale diverşilor subiecţi.
Interpretarea solipsistă a ontogenezei
Cea de-a doua este o variantă de solipsism şi susţine că lumea fenomenală e doar o iluzie ce apare în conştiinţa care o experimentează, fără a fi nimic altceva decât o anumită iluzie apărută într-o anumită conştiinţă. In acest caz, dacă conştiinţa absolută se ipostaziază în multiple feluri, fiecare ipostază a ei ar experimenta

propria sa lume fenomenală. Multiplicitatea fiinţelor umane ar presupune, totodată, şi o multiplicitate de Universuri diferite deoarece, după cum am spus, Universul este doar o anumită iluzie apărută într-o anumită ipostază a conştiinţei.
Nu e foarte uşor să se decidă care dintre aceste două teorii este cea susţinută de sistemul filosofic al upani-şadelor. Autorii upanişadelor şi cei ai textelor brahmane nu au fost, în general, prea conştienţi de această problemă. Ei se arată puţin interesaţi de statutul experienţei, pe care o percep doar ca o obstrucţionare a lui Brahman. Deşi principalul lor interes viza suprimarea experienţei şi nu explicitarea ei, totuşi, sporadic, ei fac diferite speculaţii referitoare la modul în care ia naştere fenomenalul.
Pe de o parte, sistemul lor ontologic tinde către solipsism deoarece ei vorbesc despre apariţia lumilor *(loka)* din simţuri *{indriya, deva),* care, la rândul lor, iau naştere din minte *(manas).* în felul acesta, subiectul cognitiv este anterior obiectului cogniţiei, obiectul luând naştere din subiect.
Dacă ontologia upanişadelor ar fi doar această formă de solipsism, atunci manifestarea ar constitui suma totală a experienţelor individuale ale fiecărui individ în parte. Brahman se ipostaziază pe sine în multiple feluri (conştiinţele individuale ale fiecărei fiinţe, mintea fiecărei fiinţe), iar fiecare ipostază a sa şi-ar crea, sub efectul ignoranţei, propriul său Univers. Creaţia acestui Univers personal este realizată prin intermediul simţurilor fiecărei fiinţe, însă simţurile nu constituie nişte legături între minte şi ceva exterior ei, ci sunt, pur şi simplu, nişte aspecte specializate ale minţii, prin intermediul cărora mintea şi-ar construi un anumit tip de experienţe; văzul, de exemplu, ar fi acel aspect al minţii specializat în construirea experienţelor vizuale, auzul - acel aspect specializat în producerea experienţelor auditive ş.a.m.d. Cam aceasta ar fi întreaga schemă a existenţei lumii fenomenale. Ar exista astfel o multitudine de subiecţi cognitivi - ipostaze ale lui Brahman, prins în cadrul lumii fenomenale - care ar percepe, fiecare în parte, propria sa lume, pe care şi-o creează el însuşi prin intermediul simţurilor şi al minţii.
Versiunea realistă a ontogenezei, ca teorie preponderentă în upanişade

Schema genezei Universului cuprinde, cel puțin în forma sa matură, câteva elemente în plus. în cele ce urmează, vom avea în vedere două elemente care nu şi-ar găsi nici un corespondent într-o teorie solipsistă asupra ontogenezei. Aceste două elemente sunt Hiranya-Garbha şi Viraj. Hiranya-Garbha (în traducere, „embrionul de aur") este cea dintâi ipostază a lui Brahman intrat în lumea fenomenală, însă nu este cea dintâi ființă umană, nu este corespondentul hindus al lui Adam, naşterea sa precedând naşterea tuturor ființelor umane. în textele vechi se spune că Hiranya-Garbha ar constitui Şinele Universului, sufletul lumii. Astfel, ar fi vorba despre o ipostază alterată a lui Brahman, care însă e altceva decât o ființă umană.
Naşterea sa e pusă în corespondență cu naşterea lui Viraj, materia primordială ce există într-o formă nedeterminată, Universul ca lucru în sine, Universul lipsit de determinații senzoriale. Relația în care Hiranya-Garbha se află față de Viraj este aceeaşi cu cea dintre Ătman şi lumea fenomenală experimentată de către acesta. Aşa cum Ătman este substratul ființial al oricărei experiențe individuale, tot astfel Hiranya-Garbha constituie suportul în care este stabilit Viraj. Brahman, în ipostaza sa de Ătman, experimentează Universul ca fenomen individual (percepția individuală a Universului), iar în ipostaza sa de Hiranya-Garbha îl experimentează pe Viraj.
Viraj constituie o realitate iluzorie suprapusă peste Brahman, însă nu e vorba despre acele realități iluzorii ce constituie experiența fiecărui individ în parte ci despre un alt tip de iluzie, una transpersonală. Experiențele individuale, care au drept subiecți ființele umane şi Viraj, care îl are drept subiect pe Hiranya-Garbha, nu există independent ci într-un raport de determinare, de la Viraj către fiecare dintre experiențele individuale.
Viraj constituie Universul în sine, cel care impune o formă determinată reprezentării despre Univers a fiecărei ființe. Este obiectul exterior şi real în raport cu subiecții umani care îl experimentează. Experiența fiecărei ființe umane îl are pe Viraj drept obiect şi această experiență nu constituie altceva decât o specificare senzorială a lui Viraj, cel indeterminat. Experiența fiecărui individ este un compositum al celor cinci esențe subtile *(tanmătra* - în terminologia filosofică europeană, „senzații"), esențe subtile cărora le corespunde,

în exteriorul individului, câte un element sensibil *(mahăbhuta).* Totalitatea elementelor sensibile este Viraj, „realitatea obiectivă" din spatele oricărei percepții. Aceasta este obiectivă doar în raport cu ființele umane însă nu şi la modul absolut deoarece este doar o iluzie apărută într-o ipostază transpersonală a conştiinței pure, care e Brahman, ființarea sa fiind astfel o ființare dependentă. Aceste elemente sensibile sunt privite drept componente ale lui Viraj, specificări ale materiei nedeterminate. Ele ar constitui astfel aspectul sensibil al lui Viraj, şi anume, diversele tipuri de stimuli senzoriali. Viraj este acea iluzie cosmică ce ia naştere într-o conştiință transpersonală (Hiranya-Garbha) şi care este obiectivă în raport cu toate persoanele. Unicitatea lui Viraj şi capacitatea sa de a determina forma experiențelor personale explică şi similitudinea existentă între reprezentările individuale asupra Universului. Ființele umane au acelaşi gen de experiențe tocmai pentru că experiența lor este determinată de unicul Viraj.
Organele de simț ar reprezenta legătura între iluzia cosmică (care este Viraj) şi iluziile personale, adică reprezentările despre Univers ale fiecărei ființe. De obicei, autorii upanişadelor au folosit cuvântul *„loka"',* tradus în general prin „lume", pentru a face referința la reprezentarea despre Univers a unui individ anume. Cuvântul *„loka"*- „lume" are astfel un sens mai restrâns decât în alte sisteme filosofice, prin el desemnându-se, nu atât realitatea obiectivă, iluzia transpersonală, adică Viraj, cât, mai ales, reprezentările personale asupra acesteia, experimentarea Universului de către un anumit individ. în Mundaka 1.2.3 se afirmă că acela care nu aduce jertfele în maniera corespunzătoare îşi alterează lumile sale şi, în nenumărate alte pasaje, se vorbeşte despre „lumile" unei ființe, ceea ce este un argument în plus în favoarea ideii că lumea *(loka)* unui individ este experiența sa asupra Universului şi nu Universul în care se găseşte el. Universul obiectiv este desemnat - în textele mai târzii şi mai ales în textele Vedăntei, care vor consacra, în plan filosofic, acest termen - prin „Viraj". în scrierile mai vechi, pentru Univers, ca lucru în sine, întâlnim frecvent termenul *„visva"* (literal, „tot", „totalitate") sau *„jagat".* în
terminologie kantiană, „Viraj" ar fi numenul iar „Loka" -fenomenul.

Prin urmare, sistemul lumii fenomenale propus de upanişade stipulează existența a două niveluri ale iluziei suprapuse peste conştiința pură. Există un prim nivel general al experienței *(viraj)* iar Brahman, în ipostaza sa de experimentator al acestei iluzii, este Hiranya-Garbha. Pe fundalul acestui nivel şi, totodată, dependent de el, apare o nouă ipostază a lui Brahman - aceea de Âtman, de ființă umană. în ipostaza sa de Âtman, Brahman experimentează Loka, adică o lume, lume care este determinată, în ceea ce priveşte modul ei de apariție ca fenomen, de către Viraj. Dependența acestui al doilea nivel al iluziei de primul reiese, în mod evident, atât din prezentarea teoriilor genezei, în care ființa umană şi lumile sunt ulterioare lui Hiranya-Garbha şi lui Viraj, cât şi din faptul că lumile depind de Viraj, sunt reprezentări mijlocite senzorial ale lui Viraj.

III. COSMOLOGIA UPANIŞADELOR

Viziunea pe care upanişadele o împărtăşesc cu privire la structura Cosmosului este destul de eterogenă, uneori, chiar în acelaşi text, găsindu-se elemente cosmologice contradictorii.

Percepţia Universului ca determinaţie senzorială a lui Viraj

Universul este Viraj, materia primordială ajunsă însă într-o formă determinată. Prin contactul dintre om şi Cosmos, contact mijlocit de organele senzoriale, acesta din urmă apare ca fiind constituit din cele cinci elemente sensibile *(mahăbhuta),* dar aceasta în forma consacrată a teoriei deoarece, în formele ei premature, apar doar trei elemente. Este oarecum impropriu spus că Universul e constituit din cinci elemente; mai degrabă, simţurile semnalează prezenţa a cinci tipuri de stimuli în Cosmos şi astfel Universul ajunge în conştiinţa unei fiinţe umane sub forma a cinci tipuri de impresii senzoriale. Astfel, aspectul sub care Universul se prezintă ochilor este cel de foc, pământul reprezintă Universul perceput de către nări (având în vedere că pământului îi corespunde mirosul drept senzaţie), vântul este Cosmosul perceput de către simţul tactil localizat în piele.

Prin urmare, eterul *(ăkăsa),* focul *(tejas),* apa *(ăpas),* pământul *(prthivî)* şi vântul *(văyu)* nu reprezintă atât componente propriu-zise ale Universului cât, mai ales, moduri specifice în care Universul se prezintă fiecărui organ senzorial al fiinţei umane. Universul perceput de către ureche este eter şi se prezintă minţii noastre ca sunet *(sabda),* perceput de către piele este vânt şi se prezintă conştiinţei drept tact *(sparsa),* perceput de către limbă este apă şi se prezintă conştiinţei drept gust *(rasa),* perceput de către ochi este foc şi se prezintă conştiinţei drept formă *(râpa),* iar perceput de către nări apare drept pământ şi se prezintă către conştiinţă drept miros *(gândim).*

Viraj cel indeterminat, prin contact cu organele de simţ ale unei fiinţe, primeşte determinaţiile specifice acelor organe şi astfel apare ca fiind caracterizat de formă, miros etc.

Interpretarea epistemică a concordanţei structurale dintre om şi

Univers

Ținând cont de cele afirmate anterior se poate înțelege cu mai multă claritate paralela pe care filosofii indieni o fac între om şi Univers, omul apărându-le drept un microcosmos, adică un cosmos la dimensiuni reduse. Concordanța pe care filosofii brahmani o afirmau între ființa umană şi Univers se datorează faptului că prin „Univers" se înțelege nu atât acel Viraj, lipsit de determinații, cât mai degrabă percepția sa specificată, având drept subiect ființa umană. Nu Universul ca lucru în sine este pus în relație cu ființa umană, ci Universul ca fenomen, ca experimentare reprezintă un om la dimensiuni cosmice.

Aceasta deoarece experiența Universului e modelată de către om, mai precis de organele senzoriale ale omului. Marile diviziuni categoriale ale Cosmosului, adică cele cinci elemente *(mahăbhuta)* care intră în constituirea sa, sunt determinate de diviziunea capacității senzoriale a ființei umane, capacitate ce are cinci ramuri, corespunzătoare fiecărui organ de simț. Altfel spus, organele de simț determină reprezentarea Universului într-o anumită conştiință. Schematismul organelor senzoriale se regăseşte în schematismul reprezentării Universului. Universul este un om la dimensiuni cosmice deoarece el ajunge la conştiința unei persoane prin organele senzoriale ale acesteia. Cosmosul nu se poate manifesta către cineva fără ca, în prealabil, el să nu fi trecut printr-unul sau prin mai multe dintre organele de simț ale acelei persoane, şi astfel manifestarea Universului este dependentă de capacitățile senzoriale ale subiecților experimentatori. Orice componentă a Universului are astfel, în mod necesar, un corespondent la nivelul ființei umane. Se observă că termenul „Univers" nu e luat în accepțiunea lui ontologică ci în cea epistemică. Nu vorbim despre Universul în sine, care este Viraj, cel lipsit de determinații, ci despre percepția Universului determinată de către organele senzoriale. Nu Universul în sine există prin analogie cu ființa umană ci experiența Universului, Universul ca fenomen (în sensul kantian al termenului). întreaga teorie a similitudinii dintre om şi Univers este kantiană, este o prefigurare a idealismului transcendental. Organele de simț *(indriya, deva)* ar reprezenta aici formele *a priori* ale cunoaşterii, forme ce determină schematismul abstract al experienței. Filosofii indieni

adaugă acestei teorii speculația că acest schematism abstract ar fi tocmai schematismul unei ființe umane, deoarece tocmai componentele ființei umane, adică organele ei de simț, sunt formele ce modelează, într-o manieră apriorică, cunoaşterea Universului.
In sprijinul acestei ipoteze - anume, că nu Universul în sine există sub o formă umană ci că reprezentarea Universului urmează un model uman - putem aduce şi un alt argument. Doar organele senzoriale ale ființelor îşi găsesc un corespondent în plan cosmic, nu şi organele cu rol strict somatic (cel puțin în forma matură a teoriei). Ochiului îi corespund obiectele luminoase, limbii îi corespunde apa însă ficatului, de pildă, nu îi corespunde nici un element al Universului, iar explicația acestei lipse a corespondentului cosmic este tocmai faptul că ficatul nu mediază, sub nici o formă, reprezentarea pe care o anumită ființă o are asupra Universului. Universul nu ajunge, sub nici un aspect, la o conştiință prin intermediul ficatului şi de aceea reprezentarea Cosmosului nu depinde de acest organ. In schematismul reprezentării Universului, ficatului nu îi revine nici o funcție, el nu influențează acest schematism şi, de aceea, nu îşi găseşte nici un corespondent în această reprezentare.
Faptul că doar organele de simț, nu şi cele somatice au corespondențe la nivelul Universului, ne îndreptățeşte pe deplin să afirmăm că nu este vorba despre Univers ca lucru în sine ci despre reprezentarea fenomenală a Universului, în mod evident, această reprezentare fiind realizată prin intermediul organelor senzoriale, ia forma impusă de către acestea, iar această formă este aceea a unei ființe umane. Şi, în conformitate cu distincția pe care am făcut-o în secțiunea „Ontologia upanişadelor", distincție ce acorda un plus de specificare termenilor „loka" şi „visva" ("loka" desemna experiența Universului, pe când „visva" desemna Universul în sine), nu Visva există după un model uman, ci Loka.
Prin urmare, teoria similitudinii dintre om şi Univers, în forma ei clasică, nu este atât o concepție ontologică sau cosmologică ci una epistemică. Mai precis, e vorba despre o prefigurare a idealismului transcendental al lui Kant deoarece se afirmă că reprezentarea Universului urmează un anumit schematism ce este determinat de schematismul capacității senzoriale a unei ființe.

Pentru filosofii indieni, în general, acest lucru nu a fost foarte clar. Nu doar că ei par, de multe ori, să interpreteze ontologic paralela dintre om şi Univers, dar însuşi modul în care se realizează această paralelă cunoaşte numeroase variante. în textele mai vechi, Universul nu apare încă drept un compositum al celor cinci elemente *(mahăbhuta),* ci se înfăţişează ca o multiplicitate de entităţi cum ar fi Soarele, vântul, ierburile etc. De aceea şi concordanţa dintre Univers şi fiinţa umană se realizează
altfel decât în forma consacrată a teoriei. Astfel, Aitareya Upanişad pune în relaţie ierburile şi copacii cu părul omului, Luna cu mintea etc. Totuşi, aceste relaţionări nu au un fundament filosofic, postularea lor nu e precedată de n:a'cţia metafizică ci au fost realizate, pur şi simplu, după modelul punerii în relaţie a simţurilor cu anumite elemente ale naturii, fără a se delibera în mod serios asupra posibilităţii extinderii ariei acestor relaţii.

Varianta ontologică a teoriei concordanţei dintre om şi Univers

Varianta epistemică a teoriei corespondenţei dintre om şi Univers a fost precedată, şi probabil sugerată, de o interpretare ontologic-cosmologică a aceleiaşi teorii, interpretare ce se concretiza în vechile mituri ale genezei Universului dintr-un om primordial. Aceste mituri se bucurau de o mare circulaţie în perioada vedică şi îşi au originile într-o epocă anterioară venirii arienilor în Hindhusthăn. Ba chiar, mitul creaţiei lumii dintr-o fiinţă umană, pe care indienii o vor numi „Puruşa", se poate găsi la numeroase alte popoare, fiind astfel nu doar un produs al culturilor indo-europene. Probabil că ceea ce a determinat apariţia acestui mit a fost teoria apariţiei Universului dintr-un zeu suprem, care, în mentalitatea primitivă, era conceput antropomorfic şi situat în planul imanenţei. Şi arienii au preluat acest mit, susţinând astfel că Universul s-a născut din diversele organe ale omului primordial. în acest mod, Universul, ca lucru în sine, era similar unei fiinţe umane. Probabil că această teorie cosmologică despre existenţa unei relaţii de asemănare între om şi Univers a fost cea care a sugerat ideea ce stă la baza formei epistemice a afirmaţiei similitudinii dintre Cosmos şi fiinţa umană. Altfel spus, ceea ce vechii arieni priveau dintr-o perspectivă cosmologică începe, în perioda

redactării upanişa-delor, să fie privit şi justificat dintr-un punct de vedere epistemic, nemaifiind vorba despre Univers ca lucru în sine, ci ca fenomen, ca experimentare.
Chiar dacă la origini analogia Univers-fiinţa umană era considerată într-o accepţiune cosmologică, ulterior, perspectiva s-a schimbat, această analogie fiind tratată epistemic.
Primordialitatea apei
După cum am spus, Universul ne apare ca fiind constituit din cinci substanţe. Dintre acestea, în multe dintre teoriile creaţioniste, apa e substanţa primordială, ea fiind prima apărută. De pildă, în Aitareya Upanişad, aproape tot ceea ce Şinele creează, creează din apă, iar apa apare ca fiind elementul situat dedesubtul pământului, susţinând astfel întregul Univers. Universul pluteşte pe aceste ape aşa cum şi în alte texte, oul primordial, din care ia naştere lumea, plutea tot pe nişte ape primordiale.
Şi tot în Aitareya Upanişad găsim două teorii cosmogonice, una fiind cea a creaţiei directe (în 1.1.2), în care Şinele creează în mod direct toate componentele Universului, iar cea de-a doua teorie fiind cea a creaţiei prin intermediul unui om primordial. Conform acesteia din urmă, creaţia lumii ar fi mediată de creaţia lui Puruşa, Universul apărând din diferitele organe ale omului primordial şi constituind astfel o replică la dimensiuni cosmice a fiinţei umane.
Existenţa a două teorii ce par să descrie structura Universului poate şi ea constitui un argument în favoarea faptului că una dintre ele (cea care pune în relaţie Universul cu fiinţa umană) nu descrie atât Universul, cât modul în care el apare subiecţilor care îl experimentează. Astfel, aceeaşi entitate, adică Universul ca lucru în sine, ar fi descrisă în două moduri diferite.
In general însă, pasajele ce tratează despre geneză nu sunt foarte coerente între ele, chiar şi atunci când apar într-un acelaşi text şi, de aceea, uneori e de preferat interpretarea simbolică şi nu neapărat cea literală a unei astfel de porţiuni.
Statutul ontologic al zeilor
In upanişade, se ridică şi importanta problemă a situării lumii zeilor, care este zona de dincolo de cer, deci un nivel al imanenţei. Zeii înşişi sunt, nu principii ale Universului ci componente ale acestuia. Ei au

acelaşi statut ontologic ca şi fiinţele umane, adică cel de creaturi înlănţuite în lumea fenomenală, ceea ce diferă fiind doar nivelul la care sunt situaţi oamenii, respectiv zeii, în registrul manifestării. Aceştia din urmă se găsesc în lumi superioare, pe când fiinţele vimane se găsesc la nivelul de jos al existenţei fenomenale. Prin „lume superioară" brah-manismul pare să înţeleagă „lume în care bunurile lumeşti - adică fericirea şi puterea - se găsesc în mare măsură"; prin urmare, se foloseşte termenul „superior" cu referinţă la o scară de valori strict mundană.
Relaţia între zei şi oameni este aceea dintre un suveran şi supuşii săi şi, de aici, rolul important pe care îl joacă demonstrarea devoţiunii, a supunerii şi a slujirii în cadrul unui ritual către zei. Evident, cel eliberat, cel devenit identic cu principiul Universului se situează mai presus de zei şi astfel încetează a mai fi supus faţă de aceştia. Supunerea în faţa zeilor e o necesitate doar atâta vreme cât individul este situat în cadrul lumii, cât interesele sale ţin de lumesc şi astfel, zeii, prin puterea lor sporită, ar putea să-1 ajute sau să-1 împiedice în a-şi realiza aceste interese.

IV. ANTROPOLOGIA UPANIŞADELOR

Fiinţa umană ca ipostază ocultată a lui Brahman

Fiinţa umană este Brahman, însă, aşa cum am arătat, o ipostază a lui Brahman în care acesta nu se poate vedea pe sine însuşi. Conştiinţa de sine e înlocuită de cunoaşterea lumii manifestate şi prin aceasta, Brahman se vede pe sine ca fiind situat în mijlocul Universului, ca fiind o parte a acestui Univers. Această înlănţuire în cadrul Universului are continuitate datorită existenţei dorinţelor, care nu fac altceva decât să împingă fiinţa umană şi mai adânc în lumea manifestată.

Determinismul karmic

Universul şi fiinţa umană sunt deopotrivă dominate de legea Karmei, adică de o formă de determinism. Karma se deosebeşte însă de cauzalitatea filosofiei europene deoarece se referă, în primul rând, la o cauzalitate morală, şi doar în mod accidental şi la determinism, în sens fizic, pe când termenul de cauzalitate al filosofilor occidentali trimite, întâi de toate, la relaţia de determinism fizic, prezenţa ei şi în sfera gândirii fiind deseori pusă în discuţie. „Karma" este o formă a verbului „kr"- "a face" şi se traduce prin „faptă". Acesta era sensul originar al cuvântului, sensul de relaţie cauzală al cărei antecedent sunt faptele fiind ulterior. încă şi mai ulterior, şi nu întotdeauna acceptat, este sensul de determinism fizic, ce se manifestă inclusiv la nivelul lumii anorganice.

Oricum, ceea ce contează pentru gânditorii brahmani interesaţi nu atât de explicarea Universului, cât mai ales de anihilarea suferinţei este aplicabilitatea legii Karmei la nivelul fiinţelor umane. însuşi faptul că numele ales pentru a desemna această lege este un cuvânt care, la origini, avea sensul de „faptă" demonstrează interesul pe care filosofii indieni îl aveau pentru registrul moral al cauzalităţii. Conform acestei legi, se stabileşte tipul viitor de încarnare al unui individ şi tot ceea ce el va săvârşi în acea viaţă.

Atât dimensiunea externă a vieţii unui anumit individ (lumea în care el

se naşte), cât şi cea internă (ceea ce el săvârşeşte în acea viaţă) cad sub incidenţa determinaţiei karmice, atât lumea în care se naşte o fiinţă, cât şi tot ceea ce realizează ea în cadrul acelei lumi fiind consecinţe necesare ale conţinuturilor karmice acumulate pe parcursul vieţilor anterioare.

Detertninaţia karmică a acţiunilor

Faptele nu sunt, aşadar, alegeri libere ci constituie efecte ale impregnaţiilor karmice lăsate de faptele comise în vieţi anterioare. Nu doar că sunt cauzate, dar, la rândul lor, faptele cauzează comportamentul pe care individul îl va avea într-o viaţă viitoare.

De aceea, etica hindusă nu este foarte interesată de fapte, întrucât acestea sunt efecte necesare ale unor condiţionări ce datează din vieţi anterioare şi astfel, ele spun prea puţin despre ceea ce este un individ la un moment dat. în Vajrasucika Upanişad se afirmă că până şi sfinţii acţionează, nu în acord cu voinţa lor, ci după cum le este dictat de impregnaţiile karmice ce există la nivelul sufletelor lor.

Această teorie a determinaţiei exercitate de întipăririle karmice poate fi reformulată în termenii filosofiei europene şi astfel vom constata că ceea ce se afirmă este inconştienţa şi caracterul incontrolabil al mobilurilor activităţilor umane. Omul nu apare, pentru indieni, drept o fiinţă eminamente raţională, care îşi alege ţelurile sale în viaţă prin prisma libertăţii voinţei sale. Desigur, fiinţa umană dispune de raţiune, dar nu această raţiune decide ce tip de idealuri va urmări ea în viaţă. Acestea sunt dictate de către inconştientul constituit din impregnaţiile karmice rămase din vieţile anterioare, iar raţiunea poate, în cel mai bun caz, să ia cunoştinţă de ele. Nu valorile pe care raţiunea le indică a fi cele superioare domină comportamentul, ci acele valorile acceptate de către inconştientul determinat karmic, pe care raţiunea nu le poate influenţa. Raţiunea este în slujba impulsurilor dictate de reziduurile karmice inconştiente; tot ceea ce face ea este să ia cunoştinţă de modul în care se prezintă lumea înconjurătoare, însă nu raţiunea este cea care decide modul în care fiinţa umană va aborda existenţa sa în lume, ci dorinţele inconştiente o vor face, pe baza informaţiilor primite de la raţiune.

Potrivit gânditorilor hinduşi, acest inconştient este constituit din reziduurile karmice lăsate de acţiunile săvârşite în vieţile trecute şi

aceasta este, probabil, unica diferență dintre psihologia umană propusă de către brah-manism şi cea propusă în psihanaliza occidentală. Doar viziunile diferite asupra conținuturilor inconştientului fac diferența între cele două perspective psihologice. Funcția inconştientului, sau a impregnațiilor karmice, dacă folosim terminologia brahmană, de determinant absolut al comportamentului este admisă în ambele sisteme de gândire.

Anihilarea conținuturilor karmice, ca singur mijloc de a ieşi din înlănțuirea karmică

Totuşi, hinduismul nu este chiar atât de pesimist în privința destinului ființelor umane. Conținuturile inconştientului sunt atotputernice cu privire la comportamentul omului şi, în plus, ele nu pot fi accesibile pe cale rațională. S-ar părea că ființa umană e prinsă implacabil în acest lanț al determinației inconştiente şi, totodată, este supusă inevitabil suferinței (datorită relației de contradicție ce există între dorințele inconştiente, foarte complexe şi realitatea experimentată în mod efectiv). Şi, într-adevăr, atâta timp cât ne aflăm în această înlănțuire, care, în brahmanism, este denumită „loka" (existența lumească, „lumile" unui individ), caracterul orb, inconştient al determinației karmice va fi inerent existenței noastre şi întotdeauna ne va conduce către suferință. Totuşi, acumulările karmice pot fi accesibile acțiunii umane dar numai într-un anumit sens; mai exact, ele pot fi distruse. Chiar dacă nu putem modifica conținuturile inconştientului, le putem totuşi anihila. Iar meditația hindusă urmăreşte tocmai această dizolvare totală a dorințelor inconştiente şi a cunoaşterii lumii. Anihilarea dorințelor inconştiente pune capăt continuității înlănțuirii ființei umane în lumea manifestată, continuitate ce era asigurată tocmai prin prisma acestor dorințe mundane ce împiedicau ieşirea ființelor din cadrul lumii. Astfel că, în lipsa dorinței, un nou tip de înlănțuire nu îşi va mai face apariția. Iar încetarea cunoaşterii Universului manifestat constituie sfârşitul înlănțuirii actuale şi, astfel, desăvârşirea procesului de eliberare din lumea fenomenală.

Prin vidarea completă a minții de tot ceea ce ține de conştient sau de inconştient, se iese din înlănțuirea karmică, şi, deoarece conținuturile mentale ale unei ființe sunt cele care o împiedică pe aceasta să se recunoască pe sine drept Brahman, este obținută şi cunoaşterea de

sine, şi astfel absolutul.

Jîva - suportul impregnaţiilor kannice

După cum am arătat, reziduurile karmice transcend viaţa corporală a unui individ, păstrându-se de la o viaţă la alta. Prin umare, e nevoie de un suport în care acestea să fie stabilite, care să fie diferit de corp (deoarece reziduurile karmice nu se distrug odată cu moartea corpului) şi, totodată, diferit de Sine (deoarece Şinele este generalitatea absolută, doar existenţa sa într-un corp făcându-l să se vadă ca individualitate; suportul reziduurilor karmice trebuie însă să fie o individualitate deoarece, după moartea unui anumit corp, impregnaţiile karmice ce determinau activitatea acelui corp se stabilesc într-un nou corp şi nu se împrăştie în diferite alte corpuri - aşadar, individualitatea se menţine şi astfel are nevoie de un suport). Acest suport este ceea ce gânditorii brahmani au denumit „jîva"- sufletul individual, distinct atât faţă de corp cât şi faţă de Sine. Astfel, omul nu mai este doar spirit şi corp, cum deseori apare el în gândirea europeană, ci un ansamblu mai complicat de spirit pur *(ătman)* şi învelişuri corporale cu grade diferite de subtilitate.

Sufletul este entitatea ce constă din determinaţiile karmice (în acest sens, el mai este numit şi „lingă" = „semn", adică reprezintă corpul însemnelor karmice, o formă corporală subtilă) şi ţine astfel tot de iluzie, de manifestare. Ontologic, Jîva nu doar că este mai apropiat de corp *(deha, satira, tanu),* ci chiar ţine de acelaşi registru ontologic ca şi corpul.

Identificările eronate ale Sinelui

Psihologia propusă de autorii upanişadelor este în strânsă legătură cu teoriile lor referitoare la ontologia fiinţei umane. Privit dintr-o perspectivă fenomenală, omul este constituit din minte şi din ramificaţiile ei, care sunt simţurile, organele de acţiune, corpul, lumea. Identificarea omului cu lumea sau, cel puţin, cu o anumită parte a ei (bunurile sale, posesiunile sale) poate surprinde, însă această identificare este la fel de legitimă ca şi identificarea sa cu trupul. Altfel spus, omul, în esenţa sa, este Brahman şi nimic altceva, toate celelalte identificări fiind 38

eronate şi datorându-şi existenţa ataşamentului faţă de obiectele cu care se realizează identificarea. în mod fundamental, omul nu este nici

corpul, nici posesiunile sale însă ataşamentul faţă de acestea îl fac să se identifice cu ele.
Aşadar, este deopotrivă greşit să se susţină identitatea dintre om şi corp sau cea dintre om şi posesiunile sale. Motivul pentru care fiinţa umană se identifică mai frecvent (de fapt, aproape întotdeauna) şi cu mai multă consecvenţă cu trupul decât cu bunurile, ţine de o situaţie factuală, accidentală şi nu de o chestiune de principiu. Corpul afectează în mai mare măsură conştiinţa prinsă în fenomenal decât orice altă componentă a Universului şi, de aceea, ataşamentul faţă de bunăstarea acestuia este mai mare decât cel avut pentru orice altă parte componentă a lumii. De fapt, corpul mediază orice legătură a Sinelui cu Universul şi astfel, orice experimentează Şinele este în dependenţă faţă de corp. Altfel spus, experienţa corpului se regăseşte, într-o anumită proporţie, în orice altă experienţă a Sinelui, atâta timp cât se află în legătură cu lumea manifestată, Şinele fiind indisolubil legat de corp.
Ataşamentul ridicat pe care Şinele îl manifestă faţă de corp mai poate primi şi o altă explicaţie, ce face apel la imposibilitatea de a schimba trupul pe parcursul vieţii, la imposibilitatea de a-1 abandona. Faptul că, ori de câte ori se vede pe sine în lumea fenomenală, Brahman realizează această percepţie prin intermediul unui anumit corp, care rămâne în linii mari mereu acelaşi pe parcursul unei vieţi, face ca legătura cu un anumit trup să apară drept necesară, esenţială. Un individ poate renunţa la posesiunile sale, poate să le înlocuiască cu altele, dar nu poate face acelaşi lucru şi în privinţa trupului său şi astfel ajunge să considere că acesta constituie esenţa fiinţării sale.
Primordialitatea minţii în cadrul procesului de individualizare
Intre toate componentele empirice ale unei fiinţe, mintea deţine un rol preeminent deoarece la nivelul ei are loc întâlnirea dintre Brahman şi lumea fenomenală. Mintea reprezintă tocmai conştiinţa pură peste care se suprapune iluzia lumii fenomenale iar, în unele texte, chiar se spune că Şinele este mintea *(manas).* Aşadar, mintea este atât Brahman cât şi iluzia lumii manifestate, este punctul de contact al acestora.
Astfel, putem considera mintea drept punctul de plecare al individualităţii. Mintea este prima născută dintre formele alterate ale

lui Brahman, toate celelalte componente ale individului iluzoriu - adică, simțurile sale, organele sale de acțiune, trupul său şi posesiunile sale -luând naştere din minte.
Aşa cum întreaga lume manifestată este stabilită în Brahman, tot astfel şi întreaga experiență a unui individ, adică lumile sale sunt stabilite în minte. Mintea se raportează la Universul manifestat în două moduri diferite: unul pasiv şi altul activ. Aspectul pasiv al minții ia forma cogniților, în care Universul i se arată minții, se manifestă către aceasta şi se realizează prin intermediul capacităților senzoriale. Cel activ este reprezentat de mintea care, prin intermediul volițiilor, acționează asupra a ceea ce se manifestă, modificând experiența. Dacă aspectul pasiv se concretizează la nivelul capacității senzoriale (organele de simț), cel activ se realizează prin prisma capacității de acțiune (organele de acțiune). Atât simțurile cât şi organele de acțiune constituie, în viziunea upanişadelor, ramificații ale minții către exterior, simțurile fiind cele la nivelul cărora mintea se prezintă sub aspectul ei pasiv în relația cu Universul, pe când organele de acțiune reprezintă manifestarea aspectului ei dinamic. Organele de simț şi cele de acțiune sunt astfel doar specificări ale minții, capacități ale acesteia care au un principiu unificator tocmai pentru că reprezintă deopotrivă una şi aceeaşi instanță, văzută însă sub diverse laturi ale sale.
Mintea este conştiința, este suportul tuturor activităților conştiente, adică cogniții şi volițiile (vezi Aitareya III 1.1-3). Chiar dacă voința ține, aşa cum am arătat anterior, de un substrat inconştient şi incontrolabil rațional - adică de reziduurile karmice - totuşi mintea este cea care stabileşte forma concretă a dorințelor, în funcție de mediul înconjurător pe care ea îl descoperă. Dorințele inconştiente iau o formă determinată şi concretă doar la nivelul minții.
Organele de simț
Simțurile sunt o ramificație a minții, o deschidere pe care mintea o are înspre Viraj. în majoritatea textelor, distincția între simțuri şi minte este una de suprafață, în esență ele reprezentând suportul în care este stabilită experiența unui individ. Fiecare simț constituie un aspect particular al minții, suportul unui anumit gen de experiențe (auzul constituie suportul experiențelor auditive, mirosul - cel al experiențelor olfactive etc).

Filosofia brahmană priveşte mintea şi simţurile nu dintr-o perspectivă funcţional-empirică (perspectivă din care ele ar apărea ca fiind diferite, având în vedere că activităţile lor apar distincte) ci dintr-una ontologică, în care mintea şi simţurile nu fac altceva decât să oculteze conştiinţa pură care, în loc să se mai vadă pe sine, vede lumile produse de minte şi de ramificaţiile ei, simţurile.

Organele de acţiune

Dacă aspectul cognitiv al minţii se manifestă prin intermediul organelor de simţ, aspectul volitiv se concretizează la nivelul organelor de acţiune, adică la nivelul acelor ramificaţii prin care mintea se exteriorizează (vezi Kauşîtaki-Brăhmana Upanişad, III.5). în textele mai vechi, cum ar fi Aitareya Upanişad şi Kauşîtaki-Brăhmana Upanişad, nici nu se face o distincţie clară între organele de simţ şi cele de acţiune, toate fiind desemnate printr-unul şi acelaşi nume *(deva),* şi sunt enumerate mereu laolaltă, chiar amestecate. Aceasta, deoarece în acea perioadă fusese descoperită doar originarea acestor capacităţi în minte, nu însă şi funcţia diferită pe care mintea o exercită prin intermediul fiecăruia dintre ele.

Mintea devine astfel responsabilă de toate activităţile corpului, chiar şi de cele inconştiente (în Aitareya III.i.2, respiraţia este enumerată, alături de celelalte activităţi conştiente), pe care le exercită prin intermediul organelor de acţiune. încă din perioada incipientă a reflecţiei asupra omului, indienilor le-a apărut evident faptul că respiraţia deţine, între toate activităţile unei fiinţe umane, un rol preeminent. Ea este săvârşită în mod continuu, fără întrerupere de către om şi doar prezenţa ei în corp face posibile toate celelalte acţiuni (vezi Kauşîtaki-Brăhmana Upanişad 11.14, III.3). O fiinţă umană se poate dispensa de orice altă acţiune, dar nu şi de respiraţie.

Asfel s-a ajuns la postularea respiraţiei, a suflului respirator *(prăim),* drept esenţa activităţilor unei persoane, ba chiar s-a considerat că toată acţiunea pe care o săvârşeşte fiinţa umană nu e altceva decât suflu manifestat în diverse moduri. Suflul reprezintă acţiunea la modul cel mai generic, organele de acţiune constituind diferite specificări ale sale, prin intermediul cărora suflul ia o formă determinată de manifestare.

Suflul devine astfel esenţa activă a omului şi, datorită caracterului

conştient al activităţilor, întrucât ele sunt coordonate de către minte (vezi Kauşîtaki-Brăhmana Upanişad, III.4-6), s-a ajuns la concluzia că suflul nu ar fi altceva decât vin mod de manifestare a minţii. Altfel spus, suflul este mintea, este conştiinţa limitată de empiric, care apare sub aspectul ei volitiv, activ. în esenţă, suflul şi mintea sunt identice, însă, privit din perspectiva superficială a manifestării, suflul apare ca fiind doar o anumită latură a minţii şi anume, cea activă.
Identitatea sa cu mintea îi conferă suflului şi identitatea dintre el şi Brahman deoarece, după cum am mai spus, mintea constituie ipostaza fenomenală a lui Brahman. Suflul-minte (sau suflul-conştiinţă, cum apare în Kauşîtaki-Brăhmana Upanişad) este totuna cu Brahman, văzut în aspectul său activ, respectiv, pasiv, în relaţia cu lumea manifestată.
Sediul empiric al Sinelui
La nivelul corpului uman, mintea şi, odată cu ea, Şinele erau localizate nu în creier ci în inimă. Probabil că la baza acestei localizări a stat constatarea rolului fundamental pe care inima îl are sub aspect somatic. Prin extindere, inima a fost considerată şi centrul noetic al fiinţei, locul unde este stabilit Şinele la nivelul corpului uman, locul de unde mintea se ramifică în întregul corp ca organe de simţ sau de acţiune. Şi, evident, tot inima este locul unde acestea se întorc atunci când îşi încetează activitatea (în somnul adânc sau în momentul morţii). Practica Yoga, care viza încetarea manifestării lumii fenomenale prin oprirea activităţii senzoriale şi, ulterior, a activităţii mentale era văzută ca un procedeu ce determina reîntoarcerea simţurilor în inimă (vezi Svetăsvatara Upanişad, II.8).

V. ETICA UPANIŞADELOR

Etica centrată pe individ a upanişadelor în upanişade şi, în general, în filosofia hindusă, etica este mai degrabă o soteriologie. E vorba nu despre o anumită atitudine pe care individul trebuie să o aibă faţă de restul comunităţii ci despre o atitudine faţă de sine, cu care fiecare fiinţă umană trebuie să fie consecventă. De regulă, sistemele etice occidentale privesc individul ca pe un membru al unei comunităţi constituite dintr-o multitudine de indivizi asemănători lui (o comunitate de semeni) şi ceea ce fac ele, este să impună reguli de comportament interuman valabile pentru oricare dintre membrii comunităţii.

Hinduismul vede şi el individul într-o ambianţă, însă ceea ce contează ca scop pentru etica sa este doar individul. Nu bunăstarea comunităţii îi preocupă pe filosofii brahmani, ci aceea a individului. Ambianţa în care trăieşte fiinţa umană nu e considerată a fi o comunitate de indivizi asemănători, în care interesele celuilalt contează, cel puţin într-o anumită măsură, şi pentru mine. în hinduism, omul este plasat într-un mediu ce are drept principală caracteristică capacitatea de a produce suferinţă, în mod generic, lumea, fie ea organică sau anorganică, produce suferinţă şi singurul lucru care contează pentru etica hindusă cu privire la lumea exterioară este tocmai această predilecţie a sa de a provoca durere. Nu are absolut nici o importanţă din ce anume este constituit mediul în care trăieşte individul, pentru filosofia brahmană atât ceilalţi oameni cât şi frigul sau animalele sălbatice fiind, pur şi simplu, surse ale suferinţei, a căror identitate nu contează.

Filosofia din upanişade nu propune o atitudine diferită pe care omul să o aibă faţă de semenii săi sau faţă de frig sau animalele sălbatice. Aşa cum tot ceea ce contează în relaţia dintre o fiinţă umană şi frig este ca frigul să afecteze cât mai puţin fiinţa umană, tot astfel, conform hinduismului, esenţial în relaţia pe care o persoană o are cu restul comunităţii este ca ceilalţi oameni să îi provoace cât mai puţină suferinţă. Mijloacele prin care el reuşeşte aceasta nu fac obiectul de

apreciere al eticii brahmane sub un alt aspect decât acela al eficacității de care dau dovadă în cadrul procesului de anihilare a suferinței.
în unele texte se vorbeşte despre calea moralității *(dharma mărga)* şi calea imoralității *(adharma mărga)* ca mijloace alternative de a ființa în cadrele lumii, însă calea propusă în upanişade este cea a cunoaşterii *(jriăna mărga),* cale ce se situează dincolo de acel registru al existenței în care moralitatea şi imoralitatea (în sensul social al termenului, în care atitudinea morală sau imorală se referă la un anumit mod de a te raporta la ceilalți) au aplicabilitate. Păcatele *{papa)* sau faptele pioase *(punya karma)* țin de un nivel de existență pe care calea etică a upanişadelor urmăreşte să-l depăşească şi, prin depărtarea de acest nivel (care constituie registrul profan al ființării), criteriile ce dădeau diferența dintre viciu şi virtute îşi pierd actualitatea. Singurul standard de apreciere a activităților pe care etica brahmană îl utilizează este acela al eficienței, raportată la procesul de îndepărtare de lumesc.
Etica brahmană nu are ca scop comunitatea ci pe fiecare individ în parte; nu armonia comunității umane este avută în vedere ci separația de această comunitate. Hinduismul nu crede în fericirea lumească şi, de aceea, nu urmăreşte o schimbare spre bine a întregii lumi (transformare care, în viziunea acestei religii, ar fi principial imposibilă) ci tocmai îndepărtarea ființei umane de lumea aducătoare de suferință, protejarea individului de malefici-tatea inerentă fenomenalului.
Dezideratul urmărit de etica hindusă este acela de a sugera atitudinea pe care individul trebuie să o aibă față de el însuşi şi prin care acesta să reuşească să se elibereze de lume şi astfel, de suferință. In acest sens etica upanişadelor este o soteriologie. Ea urmăreşte salvarea individului, fiind cât se poate de consecventă cu acest ideal.
Renunțarea ca principal imperativ etic
Conținutul imperativelor etice ale brahmanismului se centrează asupra ideii de renunțare - renunțare la lume, la propria identitate. Deoarece lumea manifestată, a cărei parte componentă este ego-ul constituie o limitare a lui Brahman şi întrucât Brahman reprezintă beatitudinea absolută, reiese că lumea constituie totodată o limitare a beatitudinii. Aşadar, orice formă a fericirii găsită în lume nu constituie fericirea supremă, fiind, în cel mai bun caz, incompletă. Şi cum toate ființele

tind, în mod natural, către fericire, căutarea lor nu se va încheia decât odată cu accederea la Brahman. Upanişadele nu explică această tendinţă a fiinţei umane, însă în textele brahmane se găseşte menţionat faptul că omul tinde către originea şi identitatea sa reală, adică Brahman; şi cum Brahman este beatitudine, tendinţa fiinţelor spre fericire ar putea fi explicată prin intermediul tendinţei către adevărata lor natură.

Insă, după cum am văzut, lumea fenomenală îl obturează pe Brahman. Universul, atât sub aspectele sale cognitive (cunoaşterea celor manifestate), cât şi sub aspectele sale volitive (interesele mundane) este malefic şi de aceea trebuie abandonat. Dacă cunoaşterea Universului împiedică fiinţele să ajungă la Brahman, interesele mundane nu fac decât să înrăutăţească situaţia, prin faptul că determină fiinţa umană să se implice şi mai mult în acest Univers asigurând astfel continuitatea stării de înlănţuire.

Aşadar, întâi de toate trebuie să se renunţe la dorinţe şi pasiuni pentru ca apoi, prin practica meditaţiei, să se elimine şi iluzia Universului şi astfel să se ajungă la conştiinţa pură. Indiferenţa, neacordarea vreunei preferinţe unei situaţii anume, tratarea tuturor circumstanţelor drept egale din punct de vedere axiologic sunt principalele componente ale eticii din upanişade.

Valorile sociale sunt absolut indiferente eticii brahmane. Faptele pioase sau păcatele sunt totuna pentru ascet, ceea ce vizează el fiind atingerea unui stadiu al existenţei ce transcende nivelul în care mai există încă distincţia între bine şi rău. De fapt, ascetul vizează atingerea unităţii absolute în care totul este Brahman, în care toate distincţiile, inclusiv cele între moral şi imoral dispar, dizolvându-se în Brahman. De aceea, tot ceea ce există este, în egală măsură, Brahman, aspirantul religios nea-vând nici o raţiune pentru a acorda predilecţie unei stări anume din Univers.

Atitudinea faţă de viaţă

într-o fază ultimă a procesului ascetic, însuşi corpul trebuie să fie indiferent. Viaţa în corp trebuie păstrată până în faza finală a practicii ascetice deoarece moartea ar întrerupe procesul abia început. însă chiar şi pentru menţinerea vieţii efortul depus trebuie să fie minimalizat, iar satisfacerea nevoilor corporale să se realizeze într-o

manieră austeră, (vezi Jăbăla,VI.2)
Faptul că, exceptând găsirea lui Brahman, tot restul realizărilor sunt indiferente valoric pentru etica brahmană poate fi clar observat în Jăbăla Upanişad, V.2, unde se sugerează că cea mai bună opțiune, pentru cel incapabil să adopte un model de viață ascetic, este sinuciderea. Este evidentă explicația acestei afirmații: din moment ce unicul scop veritabil al existenței nu poate fi urmat, existența nu mai are nici un sens şi astfel e de preferat întreruperea ei, de fapt reînceperea ei într-un nou corp (deoarece moartea nu reprezintă sfârşitul absolut al sufletului, fiecărei morți, în cazul celor neeliberați, urmându-i o nouă reîncarnare).
Raportarea la sistemul etic al Vedei
Modul în care upanişadele se raportează la sistemul valoric propus de religia vedică este unul negativ, chiar dacă respectul pentru tradiție de care dau dovadă toate scrierile indiene din antichitate îi împiedică pe autorii acestor texte să afirme explicit această opoziție.
Venerația zeilor, îndeplinirea riturilor, aducerea jertfelor au rezultate doar în planul imanent, în sensul că asigură reîncarnări în lumi superioare sau în stări superioare, dar nu conduc către Brahman şi de aceea trebuie ignorate de către ascet. Nici sistemul social al vedismului nu scapă criticilor aduse de autorii upanişadelor. împărțirea în caste - ce avea drept consecință acordarea statutului de brahman (adică de persoană ce deține cunoaşterea supremă şi care astfel, este îndreptățită să-i îndrume şi pe alții) pe criterii ce țineau, în general, de ereditatea persoanei - constituia unul dintre punctele tari ale acestei religii. însă Vajrasucika Upanişad respinge acest mod de a trata statutul de brahman şi consideră că doar deținerea cunoaşterii de sine şi trecerea în transcendență constituie criteriul adecvat pentru acordarea acestui statut.
Nimic din ceea ce ține de existența lumească nu poate constitui un criteriu legitim. Nu tipul de existență mun-dană pe care îl adoptă face dintr-o ființă umană un brahman ci tocmai transcenderea acestui registru. Atât timp cât o persoană este implicată în această lume, ea se află pe acelaşi nivel al cunoaşterii absolute cu toți ceilalți oameni înlănțuiți în registrul fenomenal, şi astfel nimic nu justifică acordarea unui statut sapiențial superior acelei ființe.

Teoriile sociale de inspirație vedică încercau şi impunerea unui schematism cronologic al vieții unui brahman. Teoria celor patru stadii ale vieții *(ăsrama)* - sau trei stadii, după cum apărea teoria în fazele ei timpurii - stipula că, înainte de a începe stadiul de căutător al lui Brahman, brahmanul trebuie să fie, rând pe rând, discipol al unui maestru versat în doctrinele sacre, cap de familie, pustnic, abia după completarea acestor stadii, el putând să-şi înceapă existența de ascet rătăcitor, ce urmăreşte doar trecerea în transcendent. în Jăbăla Upanişad , IV. 1. se afirmă însă că, oricând cineva este pregătit pentru începerea căutării transcendentului, el poate începe acest demers indiferent de stadiul în care se află în viața sa lumească. Toate normele sociale pot fi ignorate (şi chiar trebuie ignorate) de cel ce urmăreşte tocmai ieşirea din cadrul social. El respectă aceste norme doar atâta timp cât este un membru al comunității, dar când se decide să părăsească comunitatea, nu mai are nici un motiv să se mai înscrie în sistemul ei de reguli.

Semnele specifice ale ascetului rătăcitor - adică, veşmintele portocalii, capul ras, purtarea corzii sacrificiale -sunt tot norme sociale ce reglementează, nu atitudinea pe care individul trebuie să o aibă față de el însuşi ci atitudinea sa față de restul oamenilor. în aceste condiții, ele trebuie să fie ignorate, ascetului fiindu-i indiferent modul în care se prezintă în fața celorlalți, tot ceea ce contează pentru el fiind stadiul de evoluție mistică al propriei persoane.

Unul dintre cele mai convingătoare indicii ale răsturnării valorice petrecute în contextul ideologic al Vedei, odată cu apariția upanişadelor, este situația, frecvent întâlnită, în care un brahman se dovedeşte inferior în privința cunoaşterii de sine pe care o deține față de un Kşatriya (vezi cap. IV din KauşTtaki-Brăhmana Upanişad). Ba chiar se poate ajunge la situația contrară normelor vedice, în care un brahman, uneori chiar unul cu reputație, cum ar fi Gărgya Bălăki din Kauşîtaki-Brâhmana Upanişad, să solicite unui Kşatriya să-1 accepte ca discipol întrucât acel Kşatriya a dovedit că deține, în mai mare măsură, cunoaşterea de sine decât membrul castei brahmane.

Disolicția ego-ului

Etica upanişadelor recomandă renunțarea la tot ceea ce ține de existența lumească şi căutarea individuală a lui Brahman. Se poate

însă ridica problema dacă aceasta nu constituie cumva un egoism dus în fază extremă şi, deseori, filosofii occidentali au formulat această acuzaţie la adresa religiei hinduse.
Totuşi, ceea ce propune etica brahmană nu este cultivarea pornirilor individuale ci tocmai disoluţia acestora şi nu numai; tot ceea ce constituie individualitate, fie că se prezintă sub forma dorinţelor sau a cogniţiilor, este destinat anihilării. Hinduismul nu înlocuieşte empatia cu individualismul ci le respinge pe ambele şi astfel nu poate constitui un promotor al egoismului.
Lumea exterioară produce suferinţă, însă nu prin ea însăşi, ci prin relaţia în care intră cu dorinţele, cu interesele unei persoane. Suferinţa este o relaţie de non-concor-danţă între starea sub care se prezintă Universul şi modul în care am dori noi ca el să fie, între starea de fapt şi starea conformă dorinţelor individuale. Aşadar, existenţa dorinţelor este o condiţie absolut necesară pentru a se produce suferinţa.
Ansamblul dorinţelor şi cunoştinţelor despre lume (ce nu sunt altceva decât mediul în care se înrădăcinează dorinţele) constituie egoul.
Anihilarea suferinţei ia forma eliminării acestei relaţii de non-concordanţă între cele două stări ale lumii (cea de fapt şi cea normată), întrucât Universul este supus unui implacabil proces dialectic, aflându-se într-o eternă devenire, modificarea stării actuale în vederea aducerii ei în forma normată e un proces ce nu poate avea vreodată un punct final. Aşadar, celălalt membru al relaţiei trebuie modificat şi anume ansamblul dorinţelor, ansamblu ce constituie ego-ul.
Modificarea trebuie să ia forma anihilării deoarece nici o dorinţă nu va putea fi vreodată satisfăcută de un Univers aflat într-o continuă transformare. Astfel că soluţia propusă de etica brahmană în vederea încetării suferinţei este dizolvarea completă a ego-ului, nici unui element al individualităţii nefiindu-i permis să subziste.
Astfel că hinduismul nu poate promova egoismul, cel puţin nu în forma în care această atitudine este definită în filosofia occidentală (conform căreia cineva este egoist dacă dă curs, exclusiv sau predominant, dorinţelor proprii), deoarece nu satisfacerea dorinţelor proprii este idealul propus de această religie ci tocmai suprimarea acestor dorinţe.
Fiinţa umană trebuie să renunţe nu doar la dorinţe (care reprezintă

doar un aspect al ego-ului, celălalt aspect constituindu-l cunoştinţele) ci şi la cunoaşterea fenomenală. Cum am arătat deja, cunoaşterea lumii fenomenale distruge identitatea reală a fiinţei umane întrucât îi obturează cunoaşterea de sine. Dorinţele asigură continuitatea înlănţuirii fiinţelor în cadrul lumii iluzorii; odată cu distrugerea lor, rămâne de anihilat iluzia Universului pentru ca fiinţa să se regăsească apoi în puritatea sa originară, adică în identitatea sa cu Brahman. Procesul prin care se îndepărtează cunoaşterea Universului este meditaţia, care vizează golirea minţii în mod gradual de toate conţinuturile sale. Odată ce acest proces de vidare mentală este desăvârşit, individul devine Brahman, devine una cu întregul Univers.

Şinele nedeterminat ca esenţă a fiinţelor

Aici pare să existe un paradox - când fiinţa care încearcă să se elibereze de lumea fenomenală reuşeşte acest lucru, ea devine totuna Universul, se identifică cu el în totalitate. Aparent, este vorba despre o întoarcere la stadiul de la care s-a plecat, ba chiar la ceva mai rău, deoarece, în acel stadiu, fiinţa se identifica doar cu o parte a lumii fenomenale, nu cu întreaga lume, cum este cazul în momentul eliberării.

Cel eliberat nu se identifică cu o anumită stare particulară a Universului ci cu întregul Univers. Identificarea cu o stare particulară e producătoare de suferinţă deoarece starea aceea poate să nu se actualizeze - or, în acest caz, negăsirea identităţii de sine înseamnă durere. în schimb, identificarea cu tot ce există actual sau potenţial -Brahman fiind nu doar ceea ce există în mod efectiv ci şi potenţa absolută - reprezintă beatitudine desăvârşită.

Bibliografie selectivă

G. Bhattacharya - „Studies in the Concept of Sraddha in Post-Vedic Hinduism", Berlin, 1971.
Franklin Edgerton - „The Beginning of Indian Philosophy", Harvard University Press, 1965.
K. Damodaran - „Indian Thought. A Criticai Survey", Asia Publishing House, 1967.
R. Guenon - „Introduction generale a l'etude des doctrines hindoues", Paris, Grenoble, 1930.
Balbir Singh - „The Conceptual Framework of Indian Philosophy", New-Delhi, The Macmillan Company, 1976.
Max Miiller, H. Oldenberg - „Vedic Hymns" în "Sacred Books of the East", voi. 32 şi 46, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1998.
M. Bloomfield - „Hymns of the Atharva-Veda" în "Sacred Books of the East", voi. 42, Motilal Banarsidass, New Delhi, 1998.
Baldev Raj Sharma - „Concept of Atman in the Principal Upanishads", Eastern Book Printers, 1972.
R.N. Sharma - „A Commentary on Upardsads", Eastern Book Printers, 1988.
A.S. Geden - „Fundamental Pliilosophy of Upanisads", Eastern Book Printers, 1989.
S.C. Cakravarti - „The Philosophy of the Upanisads", NAG Publishers, 1979.
Vlad Şovărel - „Avadhuta Upanişad" şi "Akşi Upanişad" în „Viaţa românească", nr. 2-3, 2001.
J. Delumeau (coord.) - „Religiile lumii", trad. colectivă, Editura Humanitas, Bucureşti, 1996.

V. Kernbach - „Miturile esențiale", Ed. Ştiințifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1978.
H. Zimmer - „Mituri şi simboluri în civilizația indiană", trad. rom. Sorin Mărculescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994.
J. Vertemont - „Dicționar al mitologiilor indo-europene", Ed. Amarcord, Timişoara, 2000.
Sergiu Al-George - „Bhagavad-Gita", Ed. Herald, Bucureşti, 2002. Sergiu Al-George - „Samkya Kaika/Tarkha Samgraha", Ed. Herald, Bucureşti, 2003.
Th. Simenschy - „Cultură şi filosofie indiană în texte şi studii", Ed. Ştiințifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1978.
Ion Laurian Postolache -„Imnuri vedice", Editura pentru literatură universală, Bucureşti, 1969.
H. Oldenberg - „The Religion of the Veda", Motilal Banarsidas, New-Delhi, 1999.
W. Ruben- „Upanishadic Tliinkers", Motilal Banarsidas, New Delhi, 1999.

Taittirîya Upanişad

Notă introductivă. Taittirîya-Upanişad ține de Yajur-Veda neagră, constituind secțiunile 7, 8 şi 9 ale corpusului Taittirîya-Ăranyaka. Următoarea secțiune, secțiunea 10 reprezintă un alt text upanişad important şi anume Mahă-nărăyana. Taittirîya este foarte veche, ținând de prima perioadă a redactării upanişadelor, perioada prozei. Primul capitol al textului încearcă o transcendere a practicilor vedice bazate pe recitare, invocare, rostire a anumitor imnuri sau formule fie prin reinterpretarea acestor practici (I.iii. 1-4 - reinterpretarea joncțiunii, a unirii), fie prin suplimentarea acestora cu un nou element ce intenționează transcenderea lor (I.v.1-3, I.vi.1,2 - introducerea unei a patra formule - „Maha" sau I.viii.l. - introducerea formulei „OM"). Elementele vedice sunt extensiv reprezentate în cap. I în conținutul invocațiilor sau sub formă de învățături cu caracter etic.

Poate că principala contribuție filosofică a textului este caracterizarea lui Brahman ca beatitudine *(ănanda).* în text, această idee este strâns legată de o altă concepție importantă din brahmanism, şi anume aceea a celor cinci învelişuri ale lui Brahman *(pa/lcakosn).* Căutarea esenței lui Brahman, în secțiunile Il.i.-II.v. şi în IH.i.-III.vi. ia forma expunerii a cinci identificări distincte ale acestuia.

Secțiunile II.ii.-II.iv. prezintă cmci identificări diferite ale esenței, ale Sineluiființelor. Din text, nu reiese cu claritate care este relația dintre aceste cinci identificări, părând să fie vorba mai degrabă de nişte alternative ale identificării decât de o succesiune ierarhică a acestora. O nouă identificare este introdusă de formula *„tasmădvă etasmăt... .anyo'ntara ătma"* - literal, „diferit de acesta, de acest... mai există şi un alt Sine interior...".

Totuşi, având în vedere, pe de o parte, că cele cinci identificări prezintă grade succesive de subtilitate, iar pe de altă parte, că în Advaita Vedănta clasică cele cinci elemente - hrana *(anna),* suflul *(prăna),* mintea *(manas),* cunoaşterea *(vijnăna)* şi beatitudinea *(ănnuda)* - vor constitui, tot într-o ordine ierarhică, cele cinci

învelişuri succesive *(kosa)* ale Sinelui, devine verosimil ca şi autorul textului să fi avut în minte o succesiune ierarhică a acestor identificări, beatitudinea devenind în acest caz Şinele fundamental al fiinţelor, datorită poziţiei sale finale în această ierarhie. Ipoteza succesiunii ierarhice este susţinută şi de faptul că aceste cinci elemente reapar şi în alte pasaje în aceeaşi ordine, care astfel nu pare să fie una aleatoare (II.viii.5, IILii.l.-III.vi.l, III.x.5).
Există însă şi câteva pasaje care îl identifică pe Brahman în mod explicit cu beatitudinea. Importantă în acest sens este secţiunea II.viii. care îl expune pe Brahman ca beatitudine infinită *(ananta),* incomensurabilă *(apramăna)*. însuşi titlul capitolului II, „Brahmânandavallî" - „Capitolul despre Brahman ca beatitudine" sau „Capitolul despre beatitudinea lui Brahman" susţine în mod direct această identificare.
Există însă o anumită diferenţă între concepţia despre cele cinci învelişuri *(kosa)* ale lui Brahman din Vedănta clasică şi concepţia despre cele cinci identificări ale sale din acest text. Cele cinci învelişuri sunt, conform Vedăntei clasice, de o natură pur fenomenală şi, prin aceasta, reprezintă ocultări ale lui Brahman, având niveluri ierarhizate de subtilitate. Natura lui Brahman rămâne însă transcendentă fiecăruia dintre aceste cinci învelişuri, inclusiv învelişului ce constă din beatitudine *(ănandamayakosa)*. In Vedănta clasică beatitudinea implicată în conceptul acestui ultim înveliş nu este beatitudinea absolută a lui Brahman deoarece la nivelul învelişului ce constă din beatitudine natura lui Brahman este afectată de ignoranţă, chiar dacă într-o formă primară, lipsită de dezvoltare, de particularizare.
în Taittirîya-Upanişad, cele cinci elemente par să reprezinte mai degrabă aproximări succesive ale lui Brahman iar ultimul dintre aceste elemente, beatitudinea, constituie chiar o accedere la natura lui Brahman. O posibilă explicaţie pentru această abordare ar fi vechimea deosebită a textului şi, prin aceasta, o oarecare imaturitate a demersului filosofic care prefera să-1 caute pe Brahman la nivel profan, prin aproximare, analogie, ignorând oarecum transcendenţa acestuia.
Textul acordă destul de multă importanţă unui anumit statut principial al hranei, statut care apare de mai multe ori, fie explicit afirmat, fie

implicat de o anumită importanță sporită ce i se acordă hranei (de ex. în III.vii.l-III.ix.1.). Ideea este probabil împrumutată din alte lucrări mai vechi, considerarea hranei ca având o anumită preeminență la nivelul manifestării fiind frecventă în textele timpurii ale brahmanismului.

TaittirTya-Upanişad elucidează în bună măsură sensul cuvântului *„upanişad"* în accepțiunea sa din brahmanism. Termenul apare de mai multe ori şi de fiecare dată sensul său converge în mod evident către o anumită idee de ezoterism, de element novator non-ortodox. Reinterpretarea, la un nivel cosmic, a învățăturii despre unirea lingvistică *(samhită)* este prezentată ca fiind „upanişad". Tot ca „upanişad" este calificată şi transcenderea moralității prin cunoaşterea şi identificarea cu Brahman (Il.ix.l); elementul novator este evident dacă avem în vedere că religia vedică îşi găsea în moralitate unul dintre fundamente. De asemenea cunoaşterea naturii lui Brahman, în III.x.6., este calificată ca „upanişad". Toate acestea justifică presupunerea că ideea de „învățătură secretă", tainică, ezoterică, poate chiar non-ortodoxă, este una din principalele încărcături semantice ale cuvântului „upanişad". Textul a fost comentat de Sarikara, comentariu ce a fost consultat atât în vederea traducerii cât şi a elaborării notelor. Traducerea a fost efectuată după ediția sanskrită a lui Swămî Gambhîrănanda, „TaittirTya Upanişad", Advaita Ashrama, Calcutta, 1995.

TAITTIRÎYA-UPANIŞAD

I. Capitolul despre fonetică

I.i.l.fFie ca] Mitra să fie bun cu noi!
[Fie ca] Varuna să fie bun!
[Fie ca] Aryaman să fie bun cu noi!
[Fie ca] Indra şi Brhaspati să fie buni cu noi!
[Fie ca] Vişnu, cel cu pasul larg[1], să fie bun cu noi!
închinare lui Brahman!
Mă închin înaintea ta, vântule *(văyu)l*
Doar tu eşti Brahman, cel cunoscut în mod direct *(pratyakşa)l* Doar pe tine te voi numi „Brahman, cel cunoscut în mod direct"![2]
Voi spune ceea ce este corect! Voi spune adevărul!
Fie ca acela[3] să mă protejeze pe mine! Fie ca acela să îl protejeze pe cel care vorbeşte! Să mă protejeze pe mine! Să îl protejeze pe cel care vorbeşte!
AUM! Pace! Pace! Pace!
Aceasta a fost prima secțiune.

Notă:
[1] Adică cel omniprezent.
[2] Deoarece constituie totalitatea absolută, Brahman nu poate fi cunoscut niciodată în calitate de obiect al cunoaşterii, ca alteritate, deoarece o astfel de situație ar presupune existența unui subiect distinct de el şi, prin aceasta, universalitatea lui ar fi compromisă. Cel care este totalitate absolută nu poate fi cunoscut altfel decât prin identificarea cu el, prin experimentare directă. A-l cunoaşte pe Brahman înseamnă a deveni Brahman.
[3] Cuvântul „tor" ("acela","el") este folosit deseori doar el singur, lipsit de

vreun alt determinant, pentru a-l desemna pe Brahman.

Vom da explicații despre fonetică[1], adică despre litere, accent, măsură, articulare, uniformitate şi ligaturi. Acestora li se spune studiul foneticii.

Aceasta a fost a doua secțiune.

I.iii.l. [Fie ca] splendoarea să fie cu noi! Fie ca strălucirea lui Brahman să fie cu noi! Acum, în continuare[2], vom expune învățătura secretă *(upanişad)* cu privire la uniune.[3] Există cinci

Notă:

[1] Fonetica *(sikşă,* în text, *sîkşu,* formă nu tocmi corectă) reprezintă una dintre cele şase discipline auxiliare ale Vedei *(vedăhga).* Ea s-a impus ca disciplină asociată studiului Vedei pe măsură ce, prin evoluția sa naturală, limba sanskrită a început să se îndepărteze de la forma sa din perioada redactării Vedelor, apărând pericolul ca formulele sacrificiale şi imnurile să nu mai fie reproduse în concordnță cu forma lor originală. Termenul „măsură" *(mătră)* se referă la cantitatea emisiunii vocalice; termenul „articulare" *(bala)* se referă la modalitatea de a articula consoanele.

[2] „Acum, în continuare" *(athătah)* - formulă cu care încep numeroase tratate filosofice şi căreia, în perioada imediat post-vedică şi chiar şi mai târziu, i se ataşează o semnificație de ezoterism, de profunzime ridicată. Faptul că un numit text începe cu „în continuare" are drept presupoziție preexistenta unei anumite calificări. Textele advaitine pretind că abordarea lor trebuie să fie precedată de însuşirea a patru desăvârşiri *(sampatti)* preliminare. Semnificativ pentru poziția şcolii Advaita Vedănta este faptul că dobândirea cunoaşterii vedice referitoare la ritualuri şi zeități, precum şi efectuarea acestor ritualuri, sunt considerate ca fiind doar preliminarii ale studiului filosofiei vedăntine şi nu o parte din însuşi conținutul acesteia.

[3] Ideea de unitate, de uniune *(yoga, ekată,* în text un termen mai rar folosit, *samhită)* joacă un rol esențial în sistemul Advaita Vedănta, al cărui scop ultim şi presupoziție principală este tocmai unitatea esențială. Ideea are însă un caracter novator în raport cu ideologia vedică; tocmai de aceea TaittirTya-Upanişad prezintă această idee ca fiind o „învățătură secretă", o învățătură încă insuficient consacrată în mediile ortodoxe la data redactării textului. Textul reinterpretează fenomenul joncțiunii, al uniunii lingvistice *(samhită)* într-un mod metafizic, încercând o reconciliere între practicile incantatorii vedice şi metafizica vedăntină. Astfel, unirea nu mai este un fenomen ce ține doar de registrul lingvistic al imnurilor sau al formulelor, ci, mai degrabă, o

unificare universală.
aspecte ale [uniunii]: cu privire la lumi, cu privire la lumină, cu privire la cunoaştere, cu privire la procreație şi cu privire la Sine. Acestora li se spune „marile uniuni".
In continuare, [uniunea] cu privire la lumi.
Pământul este elementul anterior, aerul este elementul posterior iar spațiul este locul lor de întâlnire.
I.iii.2.Vântul este cel care le uneşte.
Acestea au fost cu privire la lumi.
In continuare, [uniunea] cu privire la lumină.
Focul este elementul anterior, Soarele este elementul posterior iar apa este locul lor de întâlnire. Fulgerul este cel care le uneşte.
Acestea au fost cu privire la lumină.
In continuare, [uniunea] cu privire la cunoaştere.
Maestrul este elementul anterior.
I.iii.3. Discipolul este elementul posterior iar cunoaşterea este locul lor de întâlnire. Instruirea este cea care le uneşte.
Acestea au fost cu privire la cunoaştere.
In continuare, [uniunea] cu privire la procreație.
Mama este elementul anterior, tatăl este elementul posterior iar odrasla este locul lor de întâlnire. Procreația este cea care le uneşte.
Acestea avi fost cu privire la procreație.
I.iii.4. In continuare, [uniunea] cu privire la Sine.
Maxilarul de jos este elementul anterior, maxilarul de sus este elementul posterior iar vocea este locul lor de întâlnire. Limba este cea care le uneşte.
Acestea au fost cu privire la Sine.

Acestea sunt marile uniuni. Cel care cunoaşte astfel aceste explicaţii ale marilor uniuni, [acela] dobândeşte fii, animale, splendoarea lui Brahman, hrană de mâncat şi lumi paradisiace.[1]
Aceasta a fost a treia secţiune.
I.iv.l. Acela este preeminent în Vede[2] şi are toate formele. Este născut din Vede, din nemurire. El, Indra, să mă înzestreze pe mine cu înţelegere!
Fie ca eu să fiu stabilit în zeul nemuririi!
Vreau ca trupul meu să crească!
Fie ca limba mea să fie nemaipomenit de plină de dulceaţă!
Fie să aud multe cu urechile [mele]!
Tu eşti învelişul lui Brahman, eşti acoperit cu înţelegere!
Păzeşte cele ce mi s-au revelat *(srftta)l* Du-[le] departe, răspândeşte-[le]!
I.iv.2. [Fă] îndată ca Şinele [meu] să fie activ!
Adu-mi întotdeauna ce este mai bun, în privinţa ţesăturilor mele, a vacilor, a hranei, a băuturii şi a animalelor pentru lână! Svăhă![1]

Notă:

[1] Dată fiind vechimea textului, influenţa concepţiilor vedice asupra autorului său este încă puternică. Astfel se explică de ce, în acest pasaj, rezultatul cunoaşterii unităţii nu e atât eliberarea faţă de lume, cum ar fi fost cerut de o poziţie filosofică monistă consecventă, ci, mai degrabă, în acord cu concepţiile vedice, acest rezultat este excelenţa lumească. „Lumile paradisiace" *(suvargya loka)* nu trebuie interpretate ca fiind dezideratul soteriologic ultim, ci constituie nişte forme mundane de existenţă având doar un nivel sporit de beatitudine. Beatitudinea lor, chiar dacă ridicată, nu este totuşi beatitudinea absolută şi, în plus, ele sunt tranzitorii, fiind doar o etapă din procesul transmigraţiei.

[2] Principiul Brahman nu doar că nu e preeminent, dar este, în cel mai bun caz, expus într-un mod implicit în Vede. Autorul textului încearcă însă, prin

această afirmație, o reconciliere a tradiției vedice cu noua filozofie vedăntină.
Fie ca discipolii să vină la mine! Svăhă! Fie ca discipolii să vină către mine! Svăhă! Fie ca discipolii să vină înspre mine! Svăhă![2] Fie ca discipolii să ajungă la control! Svăhă! Fie ca discipolii să ajungă la linişte! Svăhă!
I.iv.3. Fie ca eu să devin strălucitor între oameni!
Fie ca eu să devin cel mai preeminent dintre cei bogați!
Fie ca eu să te pătrund pe tine, cel divin!
Fie ca tu, cel divin, să mă pătrvmzi pe mine!
La tine, cel cu o mie de ramuri, la puritatea ta să iau eu parte! Svăhă!
Aşa cum apa se duce în jos, aşa cum se scurg lunile[3], astfel [să vină] la mine discipolii!
O, [tu], cel ce eşti fundamentul [tuturor], fă [ca discipolii] să vină din toate părțile! Svăhă!
Tu eşti alături [de mine]! Luminează-mă, vino la mine!
Aceasta a fost a patra secțiune.
I.v.l. Bhur, Bhuvar, Suvar - acestea trei sunt formulele.
Cu adevărat, cea de-a patra dintre aceste [for-nuile] a fost descoperită de fiul lui Mahăcamasa.

Notă:
[1] „Svăhă" - formulă vedică de binecuvântare, de aprobare; poate fi tradusă prin „Bine s-a spus!" *(su-aha).*
[2] O variantă alternativă de traducere a acestei porțiuni ar fi: „Fie ca discipolii să ajungă la blândețe *(ăma)*\ Svăhă!
Fie ca discipolii să ajungă la pregătire *(viwă)l* Svăhă! Fie ca discipolii să ajungă la cunoaştere corectă *(pramă)'.* Svăhă!" Nici una dintre cele două variante de traducere nu se impune în mod univoc, ba chiar ambele traduceri întâmpină obiecții de natură lexicală. Varianta adoptată în text, chiar dacă mai puțin compatibilă cu restul versetului decât cea din notă, se îmbină mai bine cu scrierea în ansamblul ei şi e mai acceptabilă din punct de vedere lexical.
[3] Este vorba despre scurgerea implacabilă a timpului.

[Aceea este] Maha. Aceea este Brahman. Acesta este Şinele.[1] Componentele [sale] sunt celelalte zeități.
Bhur reprezintă lumea aceasta. Bhuvar reprezintă spațiul intermediar. Suvar este lumea cealaltă.
I.v.2. Maha este Soarele *(ădităya)*. Cu adevărat, datorită Soarelui, se dezvoltă toate lumile.
Bhur este focul *(agni)*. Bhuvar este vântul *(văyn)*. Suvar este Soarele. Maha este Luna. Cu adevărat, datorită Lunii se dezvoltă toate luminariile.
Bhur este Rg-[Veda]. Bhuvar este Săma-[Veda]. Suvar este Yajur-[Veda].

Notă:
[1] Bhur, Bhuvar (Bhuvah), Svar, Mahăr, Janar, Tapar şi Satya sunt, conform cosmologiei brahmane, cele şapte lumi superioare, cele şapte planuri superioare ale existenței. Bhur constituie planul terestru, Bhuvar este spațiul dintre Pământ şi Soare, Svar este paradisul lui Indra, situat între Soare şi Steaua Polară, Janar este un paradis locuit de fiul lui Brahma, Sanatkumăra, Tapar este paradisul locuit de către cei lipsiți de pasiuni iar Satya este paradisul lui Brahma. în privința celor care locuiesc în fiecare dintre aceste lumi, există o mare diversitate de opinii, important fiind faptul că ascensiunea de la Bhur către Satya presupune totodată şi o ascensiune spirituală a celor care locuiesc în lumile respective. Conform mitologiei brahmane, alături de aceste şapte lumi superioare, există şi şapte lumi inferioare, şapte infernuri. Numele primelor trei lumi - „Bhur", „Bhuvar"şi „Svar" - constituie aşa-numitele „mari formule" care sunt rostite de către un brahman la începutul fiecăreia dintre rugăciunile sale zilnice. Textul adaugă acestor trei formule, ce țin în principal de ritul vedic, o a patra, care, prin anumite speculații referitoare la sensul ei, conferă rostirii acesteia anumite semnificații ce țin de metafizica monistă. Cea de-a patra formulă („Maha") este preluată din numele celei de-a patra lumi şi, prin însuşi sensul ei literal *(„mahă"*, în sanskrită, constituie un prefix ce înseamnă „mare"), se situează la un nivel superior primelor trei. Ea este identificată cu recent descoperitul principiu (Brahman, Ătman), cu cea care înglobează toate celelalte zeități sau cu elemente precum Soarele, Luna sau hrana care, în conformitate cu gândirea vedică, defineau poziții preeminente la nivel cosmic sau uman şi, prin aceasta, constituiau prefigurări ale principiului.

I.v.3. Maha este Brahman.[1] Cu adevărat, datorită lui Brahman se dezvoltă toată cunoaşterea.
Bhur este suflul. Bhuvar este suflul descendent. Suvar este suflul răspândit. Maha este hrana *(anna).* Cu adevărat, datorită hranei se dezvoltă toate suflurile.
Cu adevărat, acestea patru sunt de patru feluri. Există patru formule *(vyăhrti),* de câte patru feluri [fiecare].
Cel care le cunoaşte pe acestea îl cunoaşte pe Brahman.
Lui, toţi zeii îi aduc ofrande.
Aceasta a fost a cincea secţiune.
I.vi.l. Acela care se află în spaţiul din interiorul inimii, acela care se află acolo este Puruşa[2], cel care constă din minte *(manomaya).* [Acela] este nemuritor şi constă din aur.
Acela care este fixat asemenea unei excrescenţe în mijlocul cerului gurii[3], acela este originea lui Indra.
El desface creştetul capului şi, despărţind oasele capului, se duce în BhQr şi se stabileşte în foc. [Se stabileşte] în Bhuvar, adică în vânt.

Notă:
[1] Există o anumită similaritate semantică între „Maha" ("mare") şi „Brahman", care provine de la rădăcina *„brii",* „a creşte", „a se extinde".
[2] „Puruşa", literal, înseamnă om, dar cuvântul este folosit în sistemele filosofice brahmane pentru a desemna spiritul, în antiteză cu materia (această antiteză devine foarte explicită în Sămkhya). Folosirea termenului „Puruşa"ca referinţă la principiu are drept sursă celebrul imn din Rg-Veda, X, 90, Puruşa-sukta unde geneza lumii este explicată pe baza unei fiinţe umane primordiale *(puruşa),* prin distrugerea căreia ia naştere tot universul.
[3] Sub influenţa practicilor Yoga, în filosofia brahmană exista tendinţa de a identifica un anumit centru spiritual al fiinţei umane. Mijlocul palatului, spaţiul din interiorul inimii, creştetul capului, plexul solar etc. sunt câteva din locurile investite cu un astfel de rol, conform anatomiei subtile a brahmanismului.

I.vi.2. [Se stabileşte] în Suvar, adică în Soare, în Maha, adică în Brahman.
[El] obține controlul de sine, obține stăpânirea minții, stăpânirea vocii, stăpânirea ochiului, stăpânirea urechii, stăpânirea cunoaşterii.[1] După acestea el devine Brahman, cel al cărui corp este spațiul[2], cel al cărui Sine este realitatea *(satya),* cel a cărui desfătare este suflul, cel a cărui beatitudine este mintea. El devine înzestrat cu pace *(sănti)* şi nemuritor.
La acestea să meditezi [tu] Prăcînayogya!
Aceasta a fost a şasea secțiune.
I.vii.l. Pământul, spațiul intermediar, cerul, polii şi meridianele[3].
Focul, vântul, Soarele, Luna şi constelațiile.
Apa, ierburile, copacii, spațiul şi Şinele.
Acestea sunt elementele existenței *(adhibhuta).*
Iar acum, [urmează] elementele Sinelui *(adhy-ătman).*

Notă:
[1] Experiența stăpânirii facultăților umane e un aspect important al eliberării deoarece înlănțuirea constă tocmai în a nu avea această stăpânire, ba chiar a fi stăpânit de aceste facultăți. Experiențele celui înlănțuit sunt determinate de aceste facultăți ce constituie personalitatea umană. Transcenderea acestei personalități, depăşirea ei, înseamnă totodată stăpânirea, subordonarea ei. Aşa se explică coexistența anumitor capacități paranormale cu experiențele mistice avansate care implică transcenderea umanului.
[2]Vezi analogia dintre Brahman şi spațiu din secțiunea III.vi.1. Prin faptul că desfătarea sa este suflul iar beatitudinea sa este mintea, Brahman experimentează o fericire, o beatitudine de tip contemplativ, stabilită în firesc, care nu depinde de actualizarea unor situații preferențiale.
[3] Astrologia şi astronomia erau destul de dezvoltate în India antică şi astfel se explică cunoştințele ridicate din acest domeniu ale autorului textului. Pentru „poli" se folosea termenul *„disa"* (literal, „direcție") iar pentru meridiane se folosea *„avăntaradisa"* sau *„antaradisa"* (literal, „direcție intermediară").

Suflul *(prăna),* suflul răspândit *(vyăna),* suflul descendent *(apăna),* suflul ascendent *(udăna),* şi suflul mijlociul'*samăna).*[1]
Ochiul, urechea, mintea, vocea şi pielea.
Pielea, carnea, muşchii, oasele şi măduva.
Distribuindu-le pe acestea, vizionarul *(rşi)* a spus: Toate sunt de câte cinci feluri. Cele cinci feluri [ale elementelor existenței] sunt susținute de cele cinci feluri [ale elementelor Sinelui].[2]
Aceasta a fost a şaptea secțiune.
I.viii.l. „OM" este Brahman. „OM" este toate acestea.
„OM" - aceasta este înctiviințarea a ceva.[3]
De asemenea, [ceilalți] sunt făcuți să asculte: „Ascultați OM!"
„OM" - astfel se cântă imnurile!
„OM SOM" - astfel se cercetează ştiințele *(săstra)l*
„OM" - astfel preotul Adhvaryu[4] îşi dă consimțământul!
„OM" - astfel creează Brahman!
„OM" - astfel este repetat sacrificiul Agnihotra!
„OM" - astfel proclamă un Brahmana că „Fie [ca eu] să îl obțin pe Brahman!". [El] cu adevărat îl va obține pe Brahman.[1]

[1] Conform fiziologiei subtile a brahmanismului acestea erau principalele cinci sufluri care circulau la nivelul corpului energetic uman.

[2] împărțirea în câte cinci subgrupe a unui anumit registru al existenței este frecventă, în unele cazuri motivul fiind diviziunea în cinci a facultăților senzoriale umane. Deoarece întreaga experiență a fenomenelor e mijlocită de cele cinci facultăți senzoriale, este firesc ca la nivelul acestei experiențe să poată fi operate diverse tipuri de diviziune în cinci.

[3] Formula „OM" era folosită, în cadrul diverselor ceremonii, pentru a încuviința, consimți, întări ceva afirmat anterior.

[4] Preotul Adhvaryu este unul dintre preoții implicați în sacrificiul vedic; sarcinile lui țineau de Yajur-Veda.

Aceasta a fost a opta secțiune.
I.ix.l. Corectitudinea *(rta),* studiul individual şi instruirea [altora].
Adevărul *(satya),* studiul individual şi instruirea [altora].
Asceza, studiul individual şi instruirea [altora].
Controlul *(dama),* studiul individual şi instruirea [altora].
Liniştea *(sama),* studiul individual şi instruirea [altora].[2]
Focurile [sacrificiale], studiul individual şi instruirea [altora].
Sacrificiul Agnihotra, studiul individual şi instruirea [altora].
Oaspeții, studiul individual şi instruirea [altora].
Omenia, studiul individual şi instruirea [altora].
Progeniturile, studiul individual şi instruirea [altora].
Procreația, studiul individual şi instruirea [altora].
Progeniturile, studiul individual şi instruirea [altora].
„Adevărul" - astfel [s-a propovăduit] de către Satya vacă, urmaşul lui Rathîtara.

Notă:
[1] Formula „OM", lipsită de orice sens empiric, dar care trimite la Brahman, înlocuieşte în acest text întregul ansamblu al practicilor religiei vedice. Ideea este aceea a substituției oricărui demers fenomenal -fie el de tipul devoțiunii, cunoaşterii sau sacrificiului - cu cunoaşterea non-fenomenală a lui Brahman.
[2] Sama (pacea, calmul intern) şi Dama (disciplina externă, stăpânirea facultăților senzoriale şi a celor ale acțiunii) vor dobândi un rol aparte în perioada clasică a Vedăntei, unde vor constitui două dintre cele şase desăvârşiri *(sampatti),* care, la rândul lor, alături de altele patru, constituie una dintre cele patru perfecțiuni *(sampanna).* Aceste patru perfecțiuni alcătuiesc condițiile pentru ca un discipol să poată fi considerat apt *(adhikărin)* pentru începerea studiului filosofic.

„Asceza" - astfel [s-a propovăduit] de către Taponitya, urmaşul lui Purusişţi.[1]
„Studiul individual şi instruirea [altora]" - chiar acestea [au fost propovăduite] de către Năka, urmaşul lui Mudgala.
Acestea, cu adevărat, reprezintă asceza; acestea, cu adevărat, reprezintă asceza.
Aceasta a fost a noua secţiune.
I.x.l. Eu sunt cel ce pune în mişcare copacul [lumii]. Faima [mea] este asemenea vârfului unui munte. Sunt înălţat, sfânt, asemenea unui erou, absolut nemuritor.[2]
Posed multe lucruri şi am strălucire. Am o bună înţelegere, sunt nemuritor, fără de sfârşit.
Acestea sunt spuse în conformitate cu cunoaşterea *(veda)* lui Trisaiiku.
Aceasta a fost a zecea secţiune.
I.xi.l. După ce le-a spus despre Veda, maestrul *(ăcărya)* îi învaţă astfel pe cei de lîngă el[3]:

Notă:

[1] Numele lui Satyavacă chiar se traduce prin „cel ce spune adevărul" iar cel al lui Taponitya prin „cel ce practică întotdeauna asceza". Sankara explică conţinutul acestei secţiuni spunând că textul încearcă aici o reconciliere a căii cunoaşterii *(jnănamărga)* - propovăduită de Vedănta - cu cale faptelor *(karmamârga)* - propovăduită în Vede. Alături de studiul individual şi de instruirea altora - care ţin de calea cunoaşterii - textul propune şi diverse obligaţii comportamentale -care ţin de calea faptelor. Nu e neapărat vorba despre o combinaţie a acestor două căi, cât mai degrabă despre o ierarhizare a lor, în care calea faptelor are doar un rol auxiliar, preliminar.

[2] Sankara, fără a da explicaţii pentru alegerea sa nu tocmai uşor de înţeles, interpretează *„svamrta"* ca „sfânt", „frumos".

[3] Un copil brahmin trebuia sâ petreacă doisprezece ani de instrucţie în ştiinţa vedică în casa maestrului său. Tocmai de aceea, pentru „disci pol" sanskrita foloseşte şi termenul *„ank'văsin"* - „cel care locuieşte în interiorul [casei]", termen întâlnit şi în acest pasaj.

Să spui adevărul!
Să te comporți virtuos!
Să nu neglijezi studiul individual!
După ce i-ai adus maestrului darurile [sale] favorite, să nu întrerupi linia familiei [tale]![1]
Nu trebuie să fii indiferent fată de adevăr!
Nu trebuie să fii indiferent față de cele benefice!
Nu trebuie să fii indiferent față de situația [ta][2]!
Nu trebuie să fii indiferent fată de studiul indi-vidual şi față de instruirea [altora]!
I.xi.2. Să nu fii indiferent în privința datoriilor față de zei şi față de strămoşi!
Mama [ta] să îți fie un zeu! Tatăl [tău] să îți fie un zeu! Maestrul [tău] să îți fie un zeu! Oaspetele [tău] să îți fie un zeu!
Acele fapte care sunt lipsite de reproş, pe acelea să le practici şi nu pe altele!
Tu trebuie să te dedici acelor fapte dintr-ale noastre care sunt virtuoase,
I.xi.3. Şi nu altora!

Notă:
[1] Viața oricărui brahmin presupunea nu doar obligații de natură religioasă ci, conform structurării sale în patru etape *(âsrama),* odată ce instruirea în ştiința vedică corespunzătoare stadiului de Brahmacărin era terminată, se trecea la stadiul al doilea, cel de cap de familie *(grhastlă),* care avea drept scop asigurarea continuității biologice a familiei sale. Totuşi, ultimele două stadii sunt din nou dedicate practicilor religioase, care astfel aveau o anumită preponderență în viața unui brahmin.
[2] Termenul „kşema" se referă la situația corporală sau la cea lumească şi astfel acest imperativ se referă la o eventuală neglijare a îndatoririlor lumeşti, pe care chiar şi un brahmin le avea, cel puțin într-un anumit stadiu al vieții sale.

Acelor Brahmana care sunt cei mai buni dintre noi, lor trebuie să le dai uşurare prin înlesniri!
Ofrandele [să fie făcute] cu credinţă! Ofrandele să nu [fie făcute] fără credinţă!
Trebuie date ofrande bogate!
Ofrandele trebuie să fie date cu modestie!
Ofrandele trebuie să fie date cu teamă!
Ofrandele trebuie să fie date cu înţelegere!
în continuare, aceia care se întâmplă să aibă îndoieli despre îndatoriri *(karma),* îndoieli despre proceduri,
I.xi.4. Aceia să acţioneze în aceste cazuri după cum acţionează în astfel de cazuri acei Brahmana care au cunoaştere, care gândesc corect, care instruiesc corect, care sunt lipsiţi de răutate şi care sunt doritori de virtute!
In continuare, aceia care sunt acuzaţi pe nedrept, aceia să acţioneze în aceste cazuri după cum acţionează în astfel de cazuri acei Brahmana care au cunoaştere, care gândesc corect, care instruiesc corect, care sunt lipsiţi de răutate şi care sunt doritori de virtute!
Acestea sunt indicaţiile!
Acestea sunt instrucţiunile!
Aceasta este învăţătura tainică *(upanişad)* a Vedei!
Aceasta este învăţătura!
Astfel trebuie să se mediteze!
Astfel să se mediteze!
Aceasta a fost a unsprezecea secţiune.
I.xii.l.fFie ca] Mitra să fie bun cu noi! [Fie ca] Varuna să fie bun!

[Fie ca] Aryaman să fie bun cu noi!
[Fie ca] Indra şi Brhaspati să fie buni cu noi!
[Fie ca] Vişnu, cel cu pasul larg, să fie bun cu noi!
închinare lui Brahman!
Mă închin înaintea ta, vântule!
Doar tu eşti Brahman, cel direct cunoscut *(pra-tyakşa)*\
Doar pe tine te voi numi „Brahman, cel direct cunoscut"!
Voi spune ceea ce este corect! Voi spune adevărul!
Fie ca acela să mă protejeze pe mine! Fie ca acela să îl protejeze pe cel care vorbeşte! Să mă protejeze pe mine!
Să îl protejeze pe cel care vorbeşte!
AUM! Pace! Pace! Pace!
Aceasta a fost a dottăsprezecea secțiune.
Astfel se încheie capitolul despre fonetică.

II. Capitolul despre Brahman ca beatitudine

AUM!
împreună să fim protejați!
împreună să ne bucurăm!
împreună să fim înzestrați cu vigoare!
învățătura noastră să fie strălucitoare!
Noi doi să nu ne duşmănim!
AUM! Pace! Pace! Pace!
II.i.l.AUM!
Cel care îl cunoaşte pe Brahman, [acela] îl obține pe cel suprem.
Aceasta a fost spusă astfel: „Brahman este adevărul, cunoaşterea şi cel infinit".

Acela care îl cunoaşte pe cel ascuns în spațiul suprem din cavitatea inimii, acela îşi împlineşte şi toate dorințele laolaltă cu perceperea lui Brahman. Din acel [Brahman], care este şi acest Sine, a luat naştere spațiul.
Din spațiu, vântul.
Din vânt, focul.
Din foc, apa.
Din apă, pământul.[1]
Din pământ, ierburile.
Din ierburi, hrana.
Din hrană, omul.
Astfel că acest om constă din esența hranei. Aceasta este capul său. Aceasta este partea [sa] de jos. Aceasta este partea [sa] de sus. Aceasta este Şinele. Aceasta este baza [sa], fundamentul [său]. In legătură cu acestea este versetul acesta.[2] Aceasta a fost prima secțiune.
Il.ii.l. Cu adevărat toate creaturile, oricare ar fi ele, cele care sunt stabilite pe pământ, sunt născute din hrană.[3]
După aceasta, ele trăiesc datorită hranei.

Notă:

[1] Această schemă a cosmogenezei, conform căreia elementele iau naştere în mod succesiv, de la cele mai subtile către cele mai grosiere este una clasică în cosmologia brahmanismului.

[2] Modul de redactare al acestui text nu este exact sub forma versetelor *(sloka),* care presupun anumite regularități prozodice, ci sub o formă mai liberă, în proză.

[3] Demersul de căutare a principiului universal îşi are originea în demersul de căutare a principiului, a elementului esențial al ființei umane. Această căutare este frecvent întâlnită în fazele târzii ale redactării Brahmanelor şi în upanişadele timpurii. Demersul s-a soldat cu rezultate destul de diverse, numeroase elemente componente ale ființei umane fiind considerate drept esența acesteia, drept elementul de care depind şi la care se reduce întreaga ființă. Dată fiind dependența de hrană a tuturor ființelor, aceasta a fost considerată în multe texte elementul fundamental.

După aceasta, la sfârşitul [vieţii], ele tot în această [hrană] se duc.[1] Cu adevărat, hrana este cel mai important lucru pentru fiinţe. De aceea i se spune „iarba" tuturor.[2]
Aceia care meditează la Brahman ca fiind hrana, aceia, cu adevărat, obţin toată hrana.
Cu adevărat, hrana este cel mai important lucru pentru fiinţe. De aceea i se spune „iarba" tuturor.
Fiinţele se nasc din hrană; cele născute cresc datorită hranei. Deoarece este mâncată, deoarece fiinţele o mănâncă, acesteia i se spune „hrană".[3]
în afară de acest [Sine] ce constă din esenţa hranei, mai există şi un alt Sine interior ce constă din suflu.[4] De acest [suflu] este el plin. Acesta este chiar de forma omului. Forma acestuia este cea a omului. Felul [său] este de forma omului.[5]
Suflul *(frâna)* este capul său, *(vyăna)* este partea de jos, *(apăna)* este partea de sus. Spaţiul este Şinele [său]. Pământul este baza sa, fundamentul [său].
In legătură cu acestea este versetul acesta.
Aceasta a fost a doua secţiune.

Notă:
[1] Conform detalierii din alte texte se are în vedere că numeroase specii constituie hrana altora, precum şi faptul că, prin descompunere, toate trupurile devin hrană pentru alte fiinţe.
[2] „Iarba" are aici probabil sensul de „element nutritiv", „nutreţ". Sankara interpretează cuvântul „iarbă" *(oşadha)* din acest pasaj ca „medicament" însă această opţiune nu e justificată de context.
[3] „Este mâncată" *(adyate),* „mănâncă" *(atti)* şi „hrană" *(anna)* constituie forme distincte ale aceleiaşi rădăcini „ad".
[4] Suflul *(prăna),* datorită faptului că reprezintă condiţia indispensabilă, ba chiar marca vieţii unei fiinţe, a fost frecvent identificat şi cu principalul element component al unei fiinţe.
'Vezi introducerea textului.

.l. La oameni şi la animale, simţurile *(deva)* funcţionează în urma suflului.[1] Cu adevărat, suflul este viata fiinţelor; de aceea i se spune „viaţa" tuturor. Aceia care meditează la Brahman ca fiind suflul, toţi aceia îşi vor duce viaţa [până la capăt]. Cu adevărat, suflul este viata fiinţelor; de aceea i se spune „viaţa" tuturor. Astfel că el este Şinele corpului. El este [Şinele] întregului [corp].
în afară de acest [Sine] ce constă din suflu, mai există şi un alt Sine interior ce constă din minte. De către această [minte] el este plin. Acesta este chiar de forma omului. Forma acestuia este cea a omului. Felul [său] este de forma omului.
Yajur-[Veda] este capul său, Rg-[Veda] este partea de jos, Săma-[Veda] este partea de sus. învăţătura este Şinele [său]. Atharva-[Veda], a lui Arigirasa, este baza, fundamentul [său].[2]
In legătură cu acestea este versetul acesta.
Aceasta a fost a treia secţiune.
Il.iv.l. Vocea nu se apropie de acesta şi nici mintea nu îl poate ajunge. Acela care ştie că Brahman este beatitudinea *(ănanda),* nu se teme niciodată.[3]

Notă:

'Pentru subordonarea simţurilor faţă de suflu vezi KauşTtakî-Brăhmana Upanişad, 11.12,11.13,111.2 şi III.3!

[2] Atharva-Veda care, conform tradiţiei, a fost revelată vizionarului Aiigirasa, ocupă un loc aparte între cele patru Vede, ea fiind mai târzie şi acceptată cu mai multe ezitări de către ortodoxia brahmană ca text revelat.

[3] Identificare lui Brahman, principiu universal şi principiu individual, cu beatitudinea rezultă în instaurarea beatitudinii ca stare firească, esenţială a fiinţei umane. Teama, suferinţa rezultă tocmai din însuşirea unei alte identităţi, şi anume cea a persoanei umane, care, prin carac terul său limitat, vulnerabil, supus la nenumărate schimbări, expune individul la experienţe existenţiale negative.

Astfel că el este Şinele corpului. El este [Şinele] întregului [corp].
In afară de acest [Sine] ce constă din minte, mai există şi un alt Sine interior ce constă din cunoaştere *(vijnăna)*. De către această [cunoaştere] el este plin. Acesta este chiar de forma omului. Forma acestuia este cea a omului. Specia [sa] este de forma omului.
Credința *(sraddha)* este capul său, corectitudinea *(rta)* este partea de jos, adevărul *(satya)* este partea de sus. Uniunea *(yoga)* este Şinele [său]. Cel mare *(maha)* este baza, fundamentul [său].
In legătură cu acestea este versetul acesta.
Aceasta a fost a patra secțiune.
II.v.l. Cunoaşterea este cea care împlineşte sacrificiile şi care, de asemenea, împlineşte faptele *(karma)*.
Toți zeii meditează la Brahman ca fiind cel mai important şi ca fiind cunoaşterea.[1]
Dacă [cineva] îl ştie pe Brahman [ca fiind] cunoaşterea, atunci el nu se lasă în voia sorții. Aban-donându-şi corpul cel plin de păcat, el îşi împlineşte toate dorințele.[2]
Astfel că el este Şinele corpului. El este [Şinele] întregului [corp].
în afară de acest [Sine] ce constă din cunoaştere, mai există şi un alt Sine interior ce constă din

Notă:
[1] Ar putea fi vorba, în acest pasaj, de o prefigurare a identificării lui Brahman cu conştiința *(cit)* din Vedănta clasică.
[2] Nu poate fi vorba exact despre o împlinire a tuturor dorințelor pentru cel care îşi abandonează corpul, individualitatea, ci, mai degrabă, despre o stare de împlinire rezultată tocmai din absența dorințelor ce tulbură starea de auto-suficiență a principiului.

beatitudine. De către această [beatitudine] el este plin. Acesta este chiar de forma omului. Forma acestuia este cea a omului. Felul [său] este de forma omului. Plăcerea *(priya)* este capul său, desfătarea *(moda)* este partea de jos, bucuria *(pramoda)* este partea de sus. Beatitudinea este Şinele [său]. Brahman este baza, fundamentul [său].

In legătură cu acestea este versetul acesta.

Aceasta a fost a cincea secțiune.

Il.vi.l. în cazul în care [cineva] îl cunoaşte pe Brahman drept non-existent *(asat),* acela chiar devine non-existent.[1] în cazul în care [cineva] ştie că Brahman există, prin aceasta se cunoaşte pe sine ca existent.

Astfel că el este Şinele corpului. El este [Şinele] întregului [corp].

Acum, în continuare, urmează întrebările:

- Oare aceia care nu cunosc, murind, ajunge vreunul în cealaltă lume?
- Oare aceia care cunosc, murind, dobândeşte vreunul cealaltă lume?[2]

Notă:

[1] Persoana umană, prin ea însăşi, nu îşi poate asigura existența autonomă, substanțialitatea, totul fiind contingent, destructibil la nivelul ei, şi astfel doar identificarea unui substrat, a unui principiu substanțial al acesteia poate conferi existență autentică persoanei. Tocmai de aceea se afirmă aici că existența sau non-existența unei persoane depind de recunoaşterea sau non-recunoaşterea lui Brahman.

[2] Este destul de greu de identificat sensul exact precum şi rostul prezenței acestor întrebări în contextul dat. Conform filosofiei brahmane, cei care îl cunosc pe Brahman, la moarte, se reabsorb cu totul în Brahman şi astfel nu mai experimentează vreo altă lume, pe când cei care nu îl cunosc îşi continuă transmigrația prin diverse alte lumi. însă nu este clar dacă aceste două întrebări se referă tocmai la acest aspect sau dacă nu cumva ele intenționează un alt sens.

Acel [Sine] a dorit „Fie ca [eu] să devin numeros, fie ca eu să dau naştere!" El a practicat asceza. El, practicând asceza, le-a emis pe toate acestea. Emiţându-le pe acestea, oricare ar fi ele, el a intrat în ele. Intrând în ele, a devenit cele existente *(sat). A* devenit cele nespuse şi cele spuse, cele ascunse şi cele neascunse, cele cunoscute şi cele necunoscute, cele reale şi cele false, oricare ar fi acestea. Acesta apare drept cele ce există.[1] în legătură cu acestea este versetul acesta. Aceasta a fost a şasea secţiune.
Il.vii.l. La începuturi această [lume] a fost non-existentă. Cu adevărat, din această [stare de non-existentăl a luat naştere existenta.[2]

Notă:

[1] Aceasta este una dintre schemele clasice ale genezei din filosofia brahmană. Etapele sale principale sunt: apariţia unei tendinţe, a unei dorinţe către multiplicitate la nivelul Sinelui, încălzirea sa sau practica ascezei (ambele interpretări ale rădăcinii *Jap"* ar putea fi acceptate), apariţia multiplicităţii şi intrarea lui Brahman în multiplicitate, identificarea sa cu ea. Dacă primele trei etape sunt prea criptice pentru a permite vreo interpretare mai exactă, ultima etapă descrie, în mod succint, procesul de pierdere a identităţii sale autentice, de înlănţuire a principiului. Principiul intră în propria sa manifestare şi se identifică cu ea, devenind cele existente. în urma acestui act, el îşi pierde identitatea de sine iar existenţa sa autonomă, necesară, este atribuită în mod ilicit manifestărilor sale care, astfel, ajung să îl substituie pe Brahman în poziţia de fiinţă autentică.

[2] Aceasta reprezintă o altă schemă celebră a genezei din filosofia brahmană, mai ales dacă se adoptă o variantă de traducere de genul: „La începuturi acestea au fost non-existenţa *(asat).* Cu adevărat, din această [non-existenţă] a luat naştere existenţa *(sat)".* O astfel de traducere, acceptabilă din punct de vedere gramatical, face ca această schemă a genezei să pună la origini non-existenţa. Această interpretare lasă foarte mult loc speculaţiei, mai ales pentru că este o idee izolată în corpusul filosofiei brahmane. Obiectul speculaţiilor constă în găsirea a ce anume este acea „non-existenţă" şi de ce este ea definită astfel. Am preferat o traducere care reduce din încărcătura filosofică a pasajului dar care, pe lângă faptul că e acceptabilă din punct de vedere gramatical, este şi în concordanţă cu ansamblul sistemului metafizic al brahmanismului. în această interpretare textul afirmă, pur şi simplu, o

Şinele a fost creat prin el însuşi. De aceea lui i s-a spus „cel bine creat *(sukrta)"*. Cu adevărat, acesta este cel bine creat.[1] Cu adevărat, acesta este desfătarea *(rasa)*. Acela care obține această desfătare devine unul care experimentează beatitudinea *(ănandin)*. Cine ar mai fi cel care inspiră, cine ar mai fi cel care expiră, [dacă] acela care este spațiul şi beatitudinea nu ar exista? Cu adevărat, doar acesta provoacă beatitudinea. Dacă [cineva] se stabileşte în acela care nu este văzut, care este lipsit de Sine *(anătmya)*[2], de nerostit, ascuns, [acela] ajunge la lipsa fricii. în continuare, el devine unul care ajuns lipsit de frică. Atunci când [cineva] creează [chiar şi] o mică diferențiere

Notă: continuare anumită contingență a lumii manifestate, care, originar, este non-existentă, dar care, la un anumit moment, ia naştere. Singura problemă de traducere, dar nu una de nedepăşit, este interpretarea lui *„iatah"* - „din aceasta", „de aici", care, dacă nu trimite la o anumită condiție pozitivă care este „non-existența", nu este clar la ce altceva trimite.

[1] Creația prin el însuşi nu trebuie înțeleasă literal, situație în care „creație" presupune un început al existenței şi astfel creația prin el însuşi ar fi absurdă deoarece ar presupune o anterioritate a unei entități față de ea însăşi. Creația prin el însuşi trebuie înțeleasă ca existență autonomă, prin sine. Termenul *„sukrta"* - tradus aici prin „bine creat" - pune probleme de interpretare. Dacă sensul verbului *„kr"* - „a crea" este înțeles la fel ca în afirmația că Şinele s-a creat prin el însuşi, adică ca fiind apropiat de sensul lui „a exista", *„sukrta"* ar putea fi interpretat ca „bine creat", „existent într-un mod real", „existent cu adevărat". Pasajul ar avea astfel un sens acceptabil, uşor problematică fiind apropierea verbului *„kr"* de „a exista". Saiikara interpretează *„sukrta"* ca *„svakrta",* adică „creat prin sine"; interpretarea sa este adecvată atât textului cât şi cadrului filosofic al brahmanismului, dar este problematică sub aspect lingvistic.

[2] Adică lipsit de sine individual, de identitate determinată. Cuvântul *„âtman"* este folosit în limbajul curent tocmai pentru a se referi la individualitate, la natura proprie a unei entități. Folosirea lui *„âtman"* ca Sine metafizic, ontologic constituie doar accepțiunea filosofică a cuvântului, nu şi cea comună.

în acesta, acela se va teme.[1] Pentru acela care nu este cunoscător al omului[2], realitatea însăşi este înspăimântătoare.
In legătură cu acestea este versetul acesta.
Aceasta a fost a şaptea secțiune.
II.viii.l.Din teamă față de el bate vântul.
De teamă se mişcă Soarele.
Din teamă față de el, focul, Indra şi moartea *(mrtynP* fug.
[Acestea] sunt cele cinci [care se tem de el].
Aceasta va fi o analiză *(mîmămsă)* a aceluia care este beatitudinea.
Dacă ar exista un tânăr, un tânăr virtuos *(sădhu),* învățat, nemaipomenit de promițător, nemaipomenit de solid, nemaipomenit de puternic, care ar fi plin de toate bogățiile de pe acest pământ, el ar avea o fericire omenească.
O sută de fericiri omeneşti reprezintă o fericire a unuia dintre oamenii din lumea Gandharva[4].
II.viii.2. Sau [fericirea] unuia versat în revelații, care nu mai este afectat de dorințe.
O sută de fericiri ale unuia dintre oamenii din lumea Gandharva reprezintă o fericire a unuia dintre zeii din lumea Gandharva sau [fericirea]

Notă:
[1] Manifestarea, căreia îi este asociată experiența fricii şi a suferinței, constă în perceperea diferențiată, sub aspect multiplu, a lui Brahman.
[2] Omul (în text *„manvăna",* probabil o formă pentru *„mânu")* poate reprezenta atât omul primordial, principiul, cât şi ființa umană care, în mod esențial, este de asemenea identică cu principiul.
[3] *„Mrtyu"* este atât numele morții cât şi al personalizării morții ca zeitate.
[4] Lumea sau oraşul Gandharva-şilor reprezintă un plan al existenței căruia i se asociază variate interpretări mitice, printre care şi aceea de a adăposti morții ce încă nu au trecut într-o nouă reîncarnare.

unuia versat în revelații, care nu mai este afectat de dorințe.
O sută de fericiri ale unuia dintre zeii din lumea Gandharva reprezintă o fericire a unuia dintre strămoşi, a unuia dintre cei ale căror lumi *(loka)* durează mult[1] sau [fericirea] unuia versat în revelații, care nu mai este afectat de dorințe.
O sută de fericiri ale unuia dintre strămoşi, ale unuia dintre cei ale căror lumi durează mult reprezintă o fericire a unuia dintre zeii născuți în lumea zeilor.
II.viii.3. Sau [fericirea] unuia versat în revelații, care nu mai este afectat de dorințe.
r
O sută de fericiri ale unuia dintre zeii născuți în lumea zeilor reprezintă o fericire a unuia dintre zeii de tipul Karma-Deva, adică aceia care au ajuns zei prin fapte[2], sau [fericirea] unuia versat în revelații, care nu mai este afectat de dorințe.
O sută de fericiri ale unuia dintre zeii de tipul Karma-Deva reprezintă o fericire a unuia dintre zei sau [fericirea] unuia versat în revelații, care nu mai este afectat de dorințe.
O sută de fericiri ale unuia dintre zei reprezintă
0 fericire a lui Indra.
II.viii.4. Sau [fericirea] unuia versat în revelații, care nu mai este afectat de dorințe.

Notă:
[1] „Strămoşii" sau „tații" *(pitr)* desemnează acele persoane virtuoase care, ca rezultat al faptelor lor, vor experimenta o existență îndelungată în paradis.
[2] In brahmanism se susține că, în general, condiția de zeu, de locuitor al paradisului e dobândită nu prin sine ci ca rezultat al faptelor virtuoase, în acest fel ea este condiționată, nu reprezintă condiția supremă şi, deşi are o durată foarte lungă, se sfârşeşte într-un anumit moment.

O sută de fericiri ale lui Indra reprezintă o fericire a lui Brhaspati sau [fericirea] unuia versat în revelații, care nu mai este afectat de dorințe.
O sută de fericiri ale lui Brhaspati reprezintă o fericire a lui Prajâpati sau [fericirea] unuia versat în revelații, care nu mai este afectat de dorințe.
O sută de fericiri ale lui Prajâpati reprezintă fericirea lui Brahman sau [fericirea] unuia versat în revelații, care nu mai este afectat de dorințe.[1]
II.viii.5. Acela care este în om şi acela care este în Soare, aceia sunt unul [singur].[2] Cel care cunoaşte aceasta, după ce pleacă din această lume, ajunge la acel Sine ce constă din hrană, ajunge la acel Sine ce constă din suflu, ajunge la acel Sine ce constă din minte, ajunge la acel Sine ce constă din cunoaştere, ajunge la acel Sine ce constă din beatitudine.
în legătură cu acestea este versetul acesta.
Aceasta a fost a opta secțiune.
Il.ix.l. Vocea nu se apropie de acesta şi nici mintea nu îl poate ajunge.
Cel care ştie că Brahman este beatitudine, [acela] nu se teme de nimic.

Notă:

[1] Textul afirmă că cel versat în revelații, care prin cunoaştere adevărurilor revelate şi-a abandonat identitatea personală iluzorie şi şi-a asumat identitatea sa esențială, experimentează întreaga beatitudine, inclusiv beatitudinea absolută a lui Brahman.

[2] „Acela care este în Soare" se referă la principiul universal care, în conformitate cu o gândire încă naivă din punct de vedere filosofic din perioada redactării primelor upanişade, a fost localizat în Soare sau chiar identificat cu acesta. Acest pasaj are în vedere cunoaşterea identității dintre principiul universal şi cel individual şi, prin aceasta, recunoaşterea identității esențiale dintre ființa umană şi univers, înțelegerea unității absolute.

Cu adevărat, acela nu se îngrijorează astfel: „Nu cumva eu nu am practicat virtutea? Nu cumva am practicat eu viciul?"
Cel care le cunoaşte astfel pe acestea două, [acela] îşi realizează Şinele.
Cel care le cunoaşte astfel pe ambele, [acela] îşi realizează Şinele.[1]
Aceasta este învățătura secretă.
Aceasta a fost a noua secțiune.
Astfel se termină capitolul despre Brahman ca beatitudine.
AUM!
împreună să fim protejați!
împreună să ne bucurăm!
împreună să fim înzestrați cu vigoare!
învățătura noastră să fie strălucitoare!
Noi doi să nu ne dușmănim!
AUM! Pace! Pace! Pace!

III. Capitolul despre Bhrgu

AUM!
împreună să fim protejați!
împreună să ne bucurăm!
împreună să fim înzestrați cu vigoare!

Notă:

[1] Cunoaşterea lui Brahman echivalează cu transcenderea determi-naţiilor mundane de orice tip, inclusiv a celor dintre virtute *(punya, sădhn)* şi viciu, păcat *(papa)*. Subiectul acestei cunoaşteri, realizând identitatea sa cu Brahman, nu îşi mai atribuie vreo identitate fenomenală şi astfel nu mai e supus retribuției karmice. De aceea el transcen-de, devine indiferent față de distincția dintre virtute şi viciu şi față de cea dintre destinul paradisiac şi cel infernal (ce constituie consecința practicării virtuții, respectiv viciului). Ambele se referă la dihotomia virtuos-vicios, recunoscute ca ținând de un alt plan al existenței decât cel al lui Brahman şi astfel ele sunt abandonate de acela care 1-a realizat pe Brahman.

învățătura noastră să fie strălucitoare! Noi doi să nu ne dușmănim! AUM! Pace! Pace! Pace!
III.i.1. Bhrgu, fiul lui Varuna[1], s-a apropiat de tatăl [său], Varuna, [şi i-a spus]:
„Divinule, învață-mă despre Brahman!"
Acesta i-a spus lui:
„Hrana, suflul, ochiul, urechea, mintea şi vocea."
I-a mai spus lui:
„Să doreşti să-1 cunoşti pe acela din care iau naştere aceste entități[2], pe acela prin care trăiesc cele născute, pe acela la care se duc, în care se absorb [ele]. Acela este Brahman."
El a practicat asceza. El, după ce a practicat asceza,.....[3]
Aceasta a fost prima secțiune.
III.ii.1.....L-a cunoscut pe Brahman ca fiind hrana *(anna)*. Cu adevărat, din hrana însăşi iau naştere aceste entități. Prin hrană trăiesc cele născute. în hrană se duc, se absorb [ele]. Cunoscând aceasta, [el] s-a apropiat din nou de tatăl [său], Varuna, [şi i-a spus]:
„Divinule, învață-mă despre Brahman!"
Acesta i-a spus lui:
„Să doreşti să-1 cunoşti pe Brahman prin asceză. Asceza este Brahman."
El a practicat asceză. El, după ce a practicat asceza,.....

Notă:
[1] Conform mitologiei brahmane, Bhrgu şi Varuna sunt doi faimoşi Rşi (vizionari).
[2] Este vorba despre cele cinci entități menționate mai sus.
[3] Sfârşitul fiecăreia dintre secțiunile III.i.1.-III.v.l formează câte o singură propoziție cu începutul fiecăreia dintre secțiunile IH.ii.l-III.vi.l.

Aceasta a fost a doua secțiune.
III.iii.1... L-a cunoscut pe Brahman ca fiind suflul. Cu adevărat, din suflul însuşi iau naştere aceste entități. Prin suflu trăiesc cele născute. In
suflu se duc, se absorb [ele]. Cunoscând aceasta, [el] s-a apropiat din nou de tatăl [său], Varuna, [şi i-a spus]:
„Divinule, învață-mă despre Brahman!"
Acesta i-a spus lui:
„Să doreşti să-1 cunoşti pe Brahman prin asceză. Asceza este Brahman."
El a practicat asceză. El, după ce a practicat asceza,...
Aceasta a fost a treia secțiune.
III.iv.l...L-a cunoscut pe Brahman ca fiind mintea *(manas)*. Cu adevărat, din mintea însăşi iau naştere aceste entități. Prin minte trăiesc cele născute. în minte se duc, se absorb [ele]. Cunoscând aceasta, [el] s-a apropiat din nou de tatăl [său], Varuna, [şi i-a spus]:
„Divinule, învață-mă despre Brahman!"
Acesta i-a spus lui:
„Să doreşti să îl cunoşti pe Brahman prin asceză. Asceza este Brahman."
El a practicat asceză. El, după ce a practicat asceza,...
Aceasta a fost a patra secțiune.
III.v.l...L-a cunoscut pe Brahman ca fiind cunoaşterea. Cu adevărat, din cunoaşterea însăşi iau naştere aceste entități. Prin cunoaştere trăiesc cele născute. în cunoaştere se duc, se absorb [ele]. Cunos-

când aceasta, [el] s-a apropiat din nou de tatăl [său], Varuna, [şi i-a spus]:
„Divinule, învaţă-mă despre Brahman!"
Acesta i-a spus lui:
„Să doreşti să-l cunoşti pe Brahman prin asceză. Asceza este Brahman."
El a practicat asceză. El după ce a practicat asceza,...
Aceasta a fost a cincea secţiune.
III.vi.1...L-a cunoscut pe Brahman ca fiind beatitudinea *(ănanda)*. Cu adevărat, din beatitudinea însăşi iau naştere aceste entităţi. Prin beatitudine trăiesc cele născute. în beatitudine se duc, se absorb [ele]. Aceasta este cunoaşterea *(vidyă)* lui Bhrgu, [fiul] lui Varuna. [Această cunoaştere] este stabilită în spaţiu, în cel suprem.[1] Cel care cunoaşte astfel se stabileşte, devine posesorul hranei, cel care mănâncă hrana, devine mare în copii, în animale şi în strălucirea lui Brahman. îşi măreşte faima.
Aceasta a fost a şasea secţiune.
Hl.vii.l. Să nu strice hrana![2] - acesta este legământul [său]. Hrana sau suflul.

Notă:

[1] Spaţiul, datorită imuabilităţii şi omniprezenţei sale, precum şi a faptului de a fi în totalitate lipsit de determinaţie, de particularitate, constituie deseori, în textele Vedăntei, o aproximare a naturii lui Brahman. Cunoaşterea stabilită în spaţiu este cunoaşterea lipsită de particular, lipsită de determinaţii *(nirvikalpaka).*

[2] Sarikara, încercând să interpreteze într-o manieră vedăntină secţiunile Hl.vii.l.-III.ix.l., în care influenţa mentalităţii orientate pe bunăstarea lumească, caracteristică religiei vedice, este evidentă, susţine că „hrana" s-ar referi la Brahman care ar apare în aceste pasaje ca „Şinele constituit din hrană" *(annamayătman).* Influenţa religiei vedice este însă o explicaţie mai plauzibilă pentru conţinutul acestei secţiuni decât interpretarea lui Saiikara.

Corpul este cel care mănâncă hrana. Corpul este stabilit în suflu. Suflul este stabilit în corp. Această hrană este stabilită în hrană. Cel care ştie că această hrană este stabilită în hrană se stabileşte, devine posesorul hranei, cel care mănâncă hrana, devine mare în copii, animale şi în strălucirea lui Brahman. îşi măreşte faima.
Aceasta a fost a şaptea secţiune.
III.viii.1. Să nu dispreţuiască hrana! - acesta este legământul [său]. Hrana sau apa.
Lumina *(jyotiş)* este cea care mănâncă hrana. Lumina este stabilită în apă. Apa este stabilită în lumină. Această hrană este stabilită în hrană. Cel care ştie că această hrană este stabilită în hrană se stabileşte, devine posesorul hranei, cel care mănâncă hrana, devine mare în copii, animale şi în strălucirea lui Brahman. îşi măreşte faima.
Aceasta a fost a opta secţiune.
III.ix.1. Să producă multă hrană! - acesta este legământul [său]. Hrană sau pământ.
Spaţiul *(ăkăsa)* este cel care mănâncă hrana. Spaţiul este stabilit în pământ. Pământul este stabilit în spaţiu. Această hrană este stabilită în hrană. Cel care ştie că această hrană este stabilită în hrană se stabileşte, devine posesorul hranei, cel care mănâncă hrana, devine mare în copii, animale şi în strălucirea lui Brahman. îşi măreşte faima.
Aceasta a fost a noua secţiune.

III.x.l. Să nu refuze nimănui găzduire! - acesta este legământul [său].

De aceea, în orişice mod, [el] trebuie să obţină multă hrană. „Hrana nu este [încă] suficientă pentru el" - aşa se spune.
Acela care, în primul rând, strânge hrană, aceluia, în primul rând, i se va strânge hrană.
Acela care, în al doilea rând, strânge hrană, aceluia, în al doilea rând, i se va strânge hrană.
Acela care, în ultimul rând, strânge hrană, aceluia, în ultimul rând, i se va strânge hrană.
III.x.2. Acela [îl] cunoaşte astfel [pe Brahman],
Ca emisie în voce.
Ca păstrarea vieţii în inspiraţie şi în respiraţie.
Ca acţiune în mâini.
Ca deplasare în picioare.
Ca eliminare în anus.
Aceasta este cunoaşterea omenească.
în continuare, cea divină.
Ca împrospătare în ploaie.
Ca forţă în fulger.
III.x.3. Ca splendoare în animale.
Ca lumină în constelaţii.
Ca procreaţie, nemurire şi beatitudine în organul genital.
Ca toate în spaţiu.
Să se mediteze la fundament şi acela va deveni stabilit în fundament!
Să se mediteze la cel mare şi acela va deveni mare!
Să se mediteze la minte şi acela va deveni posesor al mintii![1]

Notă:
[1] Vezi nota la KauşTtakî-Brăhmana Upanişad, II.6!

III.x.4. Să se mediteze la închinare *(namas)* şi dorinţele se vor îndepărta *(namyante)* de la acela.[1]
Să se mediteze la Brahman şi acela va deveni posesor al lui Brahman.
Să se mediteze la Brahman, moartea totală[2], şi cei care îl urăsc [pe acela] şi duşmanii [săi] vor muri toţi. [Vor muri şi] toţi aceia care lui nu îi sunt pe plac şi rivalii [săi].
Cel ce se află în om şi cel ce se află în Soare, aceia sunt unul.
III.x.5. Acela care cunoaşte astfel, plecând din această lume[3], se duce în acel Sine ce constă din hrană, se duce în acel Sine ce constă din suflu, se duce în acel Sine ce constă din minte, se duce în acel Sine ce constă din cunoaştere, se duce în acel Sine ce constă din beatitudine.
[El], având hrana pe care şi-o doreşte, având forma pe care şi-o doreşte, umblă în acele lumi, cântând acest imn:
„Hă-ă-ă-vu! Hă-ă-ă-vu! Hă-ă-ă-vu!
III.x.6.
Eu sunt hrana, eu sunt hrana, eu sunt hrana!

Notă:
[1] Joc de cuvinte bazat pe polisemia verbului *„nam"* care poate însemna atât „a se apleca", „a se închina", cât şi „a îndepărta", „a elimina".
[2] Pasajul se foloseşte de ambiguitatea semantică a lui *„mr"* - „a muri". Brahman ca „moarte totală" *(parimara),* ca principiu unic în care se dizolvă toate, pierzându-şi astfel identitatea proprie, presupune un sens ontologic al verbului „a muri". Moartea duşmanilor presupune, bineînţeles, sensul obişnuit, sensul biologic al verbului.
[3] Acela care îl cunoaşte pe Brahman devine, într-o primă etapă, un eliberat în viaţă *(jîvanmukta)* doar când Karma sa ce a fost deja actualizată sub forma corpului *(prârabdha-karma)* va fi complet epuizată prin experimentare el realizând disoluţia finală şi definitivă în Brahman. De aceea, cel care îl cunoaşte pe Brahman doar în momentul morţii, realizează disoluţia completă în Brahman.

Eu sunt cel care mănâncă, eu sunt cel care mănâncă, eu sunt cel care mănâncă!
Eu sunt creatorul versurilor, eu sunt creatorul versurilor, eu sunt creatorul versurilor![1]
Dintre cele reale, eu sunt primul născut, [chiar şi] înaintea zeilor, sunt centrul nemuririi[2]!
Acela care se dă [pe sine] mie, acela mă mănâncă pe mine![3]

Eu sunt hrana, eu mănânc hrana fără dinți![4]
Eu le-am cucerit pe toate cele ce există!
Ca strălucirea aurului, astfel 1-a cunoscut acela [pe Brahman]. Aceasta este învățătura secretă.
Aceasta a fost a zecea secțiune.
Astfel se încheie capitolul despre Bhrgu.
AUM!
împreună să fim protejați! împreună să ne bucurăm! împreună să fim înzestrați cu vigoare! învățătura noastră să fie strălucitoare! Noi doi să nu ne duşmănim! AUM! Pace! Pace! Pace!

Notă:
[1] „Creatorul versurilor" *(slokakrt)* se referă la Brahman ca sursă a Vedelor.
[2] Literal, „buricul nemuririi" *(„amrtasya năbhăyi"* - sanskrit dubios).
[3] Cel care îl caută pe Brahman îşi împlineşte această căutare în identificarea cu Brahman. Realizarea lui Brahman, a totalității absolute, echivalează cu anihilarea oricărei distincții şi astfel, cel ce caută şi cel căutat se contopesc.
[4] Sanskrit dubios, greu de tradus în mod indubitabil. Dacă traducerea este într-adevăr corectă, „hrana" ar avea un sens metafizic, de natură a lui Brahman care este însuşită de cel cunoscător.

Aiiareya Upanişad

Notă introductivă. Aitareya Upanişad este unul dintre cele mai vechi texte din corpusul upanişadic, aparţinând primei perioade din istoria acestor scrieri, când stilul abordat era proza. Ține de Rg-Veda, mai precis de şcoala de interpretare *(săkhă)* numită „Aitareyin".
Primul capitol oferă o schiță a genezei lumii, al doilea tratează despre modul în care Şinele există în lume, iar ultimul capitol urmăreşte identificarea Sinelui cu conştiința *(prăjiră)*.
La originea creației se află Şinele cel unic, ceea ce înseamnă că *Aitareya Upanişad* acceptă, fără a mai pune în discuție, identitatea dintre Şinele individual şi Brahman, astfel că pentru a se referi la principiul lumii textul foloseşte cuvântul „Âtman". Par să existe două scheme diferite ale genezei: o creație directă a celor patru registre ale lumii (paradisul, spațiul intermediar, pământul şi cele de dedesubt) - aşa cum apare ea în 1.1.2 - şi o creație mediată de un om primordial, din organele căruia provin toate elementele Universului. Dacă omul e sistemul primordial al întregii creații, apa este elementul ei de bază, din care ia naştere totul. întregul Univers apare ca fiind un produs al apei şi e reprezentat sub o formă umană.
Ființa umană nu e altceva decât un Univers la scară redusă, elementele cosmosului găsindu-se şi la nivelul corpului uman sub forma organelor de simț şi de acțiune. Inerente omului sunt foamea şi setea, probabil reprezentări figurate ale suferinței. Ele există încă dintr-un stadiu timpuriu al genezei, omul coexistând cu aceste senzații, care aici apar personificate chiar din momentul creației sale. Existența lumească este astfel, în mod necesar, lega-

tă de suferință, fiind exclusă posibilitatea eliminării ei în registrul mundan, deoarece foamea şi setea sunt la fel de inerente ființei umane ca şi organele de simț sau de acțiune.
Toate activitățile organelor de simț sau de acțiune, care aici sunt văzute drept aducere de ofrande zeităților corespunzătoare acestor organe, sunt însoțite de suferință, foamea şi setea fiind părtaşe la orice ofrandă adusă zeităților (1.2.5).
Partea finală a primului capitol cuprinde câteva speculații fiziologice, precum şi o prefigurare a unei teorii ontologice caracterizate de idealism. Cele trei domenii (adică cele trei registre ale manifestării: starea de veghe, starea de vis şi somnul profund) experimentate de Şinele intrat în lume, sunt toate asemuite visului, în sensul că au realitate în aceeaşi măsură ca un vis, că depind de subiectul experimentator, aşa cum visul este o creație exclusivă a celui care îl experimentează.
Versetul 1.3.3 pare să confirme şi el idealismul ontologic susținut de text. Se vorbeşte aici despre un om *(puruşa)* care nu este nimic altceva decât Brahman. Poate fi vorba, în egală măsură, de omul obişnuit, cât şi de întregul Univers (care, am văzut, este o ființă umană la dimensiuni cosmice), ambii apărând a fi non-diferiți de Brahman, unica existență, cel în care se integrează totul.
Capitolul II descrie treptele existenței lumeşti a Sinelui, trecerea sa succesivă dintr-un corp în altul. Ultimul capitol identifică Şinele cu subiectul cognitiv şi volitiv, cu conştiința în întreaga sa gamă de manifestări.
în primul verset al capitolului, Şinele apare drept cel căruia îi aparțin toate activitățile psiho-senzoriale, drept subiectul acestor activități, organele de simț şi de acțiune fiind doar mijloace aflate în slujba Sinelui. Toate activitățile mentale țin de Sine, conştiința fiind esența Sinelui. Totuşi, panteismul upanişadelor face ca Şinele, în esența sa conştiință pură, să reprezinte totodată şi întreaga existență, ce are conştiința drept substrat. Versetul III.1.3 pune semnul identității între Sine şi întregul registru al existenței, începând cu zeii şi terminând cu lumea anorganică.

Toate acestea nu sunt altceva decât reprezentări apărute în conştiinţă, sunt asemeni unor imagini apărute într-un ochi, ochi care este conştiinţa însăşi.
Probabil că acesta este principalul aport filosofic al textului: fundamentarea unui sistem idealist, prin postularea conştiinţei drept substratul şi principiul întregii lumi. Maturitatea acestei idei surprinde la un text atât de vechi precum *Aitareya Upanişad,* având în vedere că deseori în acea perioadă, şi chiar ulterior, Brahman încă mai era căutat undeva în registrul imanent.
Irealitatea lumii fenomenale (descrisă drept o stare de vis în 1.3.12) este de asemenea o contribuţie filosofică importantă, având în vedere că *Aitareya Upanişad* nu doar prefigurează, ci chiar afirmă cu certitudine o idee care, ulterior, va căpăta consacrarea în filosofia hindusă: caracterul iluzoriu al lumii.
Textul a fost comentat de Sarikara, iar interpretarea şi traducerea sa au urmat, în general, indicaţiile lui Sarikara.
Traducerea a fost efectuată după ediţia lui Swămî Gambhîrănanda din „Eight Upanişads", Advaita Ăsrama, Calcutta, 1998. Pentru revizuire, s-a folosit traducerea în limba hindi şi ediţia textului sanskrit a lui Pandit SrT-răm Sarma Ăcărya în „108 upanişad", Samskrti Samsthăn, Bareilly, 1998.

AITAREYA UPANIŞAD

AUM!

Vocea mea este stabilită în minte, iar mintea mea este stabilită în voce[1].

[Tu], cel ce te manifeşti[2], vino la mine!

[Voi] îmi aduceţi mie Veda.

Fie ca cele auzite *(sruta)* de către mine să nu mă părăsească!

Prin aceste învăţături voi unifica ziua şi noaptea.[3] Voi spune adevărul *(rta),* voi spune ceea ce este real *(satya).*

Acela să mă protejeze pe mine, acela să îl protejeze pe cel care vorbeşte![4] Să mă protejeze pe mine,

Notă:

[1] Aici se arată concordanţa dintre minte, adică aspectul intern al gândirii şi vorbire, aspectul extern al acesteia. Altfel spus, exista o relaţie de concordanţă între ceea ce se gândeşte şi ceea ce se afirmă.

[2] Se spune despre Brahman că este "cel ce se manifestă" deoarece, după cum am arătat în "Introducere", Brahman este totodată atât transcendenţa nemanifestată cât şi imanenţa manifestată.

[3] Rolul învăţăturilor din upanişade nu este acela de a conferi erudiţie, ci de a contribui la transcenderea lumii fenomenale, la atingerea unităţii prin situarea dincolo de dualitatea inerentă lumii manifestate. Cunoaşterea ce se găseşte în upanişade are un rol unificator, aceste texte postulând identitatea absolută dintre tot ceea ce există, având drept fundament pe Brahman.

[4] Formularea unei invocaţii către o divinitate, în genere, are drept presupoziţie o reprezentare teistă şi personală a acelei divinităţi căci altfel comunicarea ar fi imposibilă. Aşadar, însăşi ideea de invocaţie trimite la o concepere non-transcendentă a divinului. In plus, deseori în aceste invocaţii, ce constituie aproape întotdeauna începutul unui text Upanişad, îl găsim pe Brahman sub un aspect de providenţă, de protector al lumii. Acest mod de reprezentare al lui Brahman nu este tocmai în acord cu descrierea lui ca fiind cel transcendent, cel neimplicat în lume, descriere ce constituie în general principala idee a upani-şadelor. Responsabile pentru această imixtiune a concepţiilor teiste sunt influenţele pe care vechea religie vedică, în care divinităţile erau reprezentate într-un mod personalizat, continuau să le exercite asupra autorilor upanişadelor.

să-1 protejeze pe cel care vorbeşte, să-1 protejeze pe cel care vorbeşte!
AUM! Pace! Pace! Pace!
ADHYÂYA I Secţiunea (khanda) I
1.1.1. AUM! La început a fost doar acest unic Sine. Nu mai era nimic altceva care să clipească.[1] El a gândit astfel: „Să creez lumi *(loka)*\"[2]
1.1.2. El a creat lumile, [le-a creat] pe cele cereşti, lumina, pământul şi apa. Cele cereşti sunt cele de dincolo de cer şi care au cerul drept suport. Lumina reprezintă spaţiul intermediar *(antarîkşd)*. Pământul este acest pământ. Apa reprezintă cele ce stau dedesubt.
1.1.3. El a gândit astfel: „Acestea sunt lumile. Să-i creez

Notă:
[1] Adică nici o altă fiinţă. Clipirea din ochi este o caracteristică a vieţuitoarelor şi textele brahmane se referă uneori la fiinţele vii folosind termenul „cele care clipesc".
[2] Sarikara remarcă faptul că geneza Universului dintr-un principiu unic şi inalterabil ridică problema fie a alterării acestui principiu, fie aceea a dedublării acestui principiu, şi deci aceea a pierderii singularităţii sale. După creaţia lumii, principiul fie nu mai este singura existenţă (dacă lumea are o existenţă distinctă de cea a principiului), fie a suferit o modificare (dacă lumea nu este ceva diferit de principiu, atunci înseamnă că trecerea de la non-existenţa lumii la existenţa ei reprezintă o modificare a principiului). Ambele alternative ar contrazice însă, fie statutul de unică existenţă, fie inalterabilitatea principiului. Sankara încearcă să soluţioneze această problemă arătând că lumea fenomenală, adică o iluzie, nici nu contrazice unicitatea principiului (deoarece ea nu are existenţă reală), şi nici nu reprezintă o modificare a principiului (datorită caracterului său iluzoriu). Universul şi Şinele se află în acelaşi raport în care se află clăbucii formaţi în apă şi apa însăşi. Clăbucii formaţi în apă nu sunt ceva distinct, nu sunt altceva decât apă, iar apariţia lor în apă nu implică faptul că apa a suferit vreo modificare de substanţă. Odată cu apariţia clăbucilor, apa nu a încetat să fie ceea ce era şi înainte. Asemănător, principiul nu a suferit nici o alteraţie atunci când Universul s-a individualizat (însă în mod iluzoriu) în cadrul său.

pe protectorii lumilor *(lokapălă)\"* Şi a dat formă unui om *(puruşa)*[1]*,* extrăgându-1 din ape.

1.1.4. [Apoi] 1-a încălzit pe acesta.[2] Gura celui încălzit a ieşit [afară] asemeni unui ou. Din gură [a apărut] vocea *(văc),* iar din voce [a apărut] focul *(agni).*

Cele două nări au ieşit. Din cele două nări [a apărut] suflul, iar din suflu [a apărut] vântul.

Cei doi ochi au ieşit. Din cei doi ochi [a apărut] vederea *(cakşus),* iar din vedere [a apărut] Soarele *(ăditya).*

Notă:

[1] Această formă umană este, mai degrabă, omul primordial *(puriişa)* decât fiinţa umană cotidiană. Din această fiinţă umană vor lua naştere (vezi următorul verset) toate elementele macrocosmosului, din fiecare organ al ei apărând câte un element major. In acest text apar două teorii alternative ale genezei, prima fiind cea din versetul precedent, în care lumile sunt direct create din Sine, iar cea de-a doua fiind teoria naşterii cosmosului din omul primordial (care este un intermediar între Sine şi lumile manifestate). Creaţia lumii este o creaţie din ape, omul primordial luând naştere din apă; aceasta este în acord cu majoritatea miturilor genezei din perioada vedică, ba chiar cu majoritatea miturilor antice ale creaţiei.

[1] Creaţia lumii prin intermediul căldurii (prin clocirea oului primordial sau prin coacerea hranei primordiale) este o teorie consacrată a mitologiei vedice. De multe ori căldura (sau focul) apare drept unul dintre primele elemente ale creaţiei sau participă chiar la desăvârşirea genezei. Focul nu este doar un simplu produs al creaţiei, ci este şi un element ce participă la creaţie. Aceste elemente create reprezintă deopotrivă componente ale macrocosmosului, organe de simţ şi zeităţi. Deoarece fiinţa umană nu e nimic altceva decât Universul la scară redusă, elementele microcosmosului uman reprezintă ipostaze ale componentelor macrocosmosului. De exemplu, ochii nu sunt altceva decât Soarele aflat în registrul corpului uman. Şi cum mitologia vedică identifică fiecare element al cosmosului cu câte o zeitate, era firesc ca această identificare cu o zeitate să se realizeze şi în cazul componentelor microcosmosului. Adică, fiecărui organ de simţ sau de acţiune al omului îi corespunde o anumită zeitate, este o ipostază corporală a zeităţilor. De aceea, deseori, când se vorbeşte despre simţuri sau despre componentele naturii, textele brahmane se referă la acestea folosind cuvintele „deva"(zeii) sau „devată"(zeităţile).

Cele două urechi au ieşit. Din cele două urechi [a apărut] auzul *(srotra),* iar din auz [a apărut] spaţiul *(dis).*
Pielea a ieşit. Din piele [a apărut] părul, iar din păr [au apărut] ierburile şi copacii.
Inima a ieşit. Din inimă [a apărut] mintea,[1] iar din minte [a apărut] Luna.
Buricul a ieşit. Din buric [a apărut] suflul descendent *{apăna),*[2] iar din suflul descendent [a apărut] moartea.
Organul genital a ieşit. Din organul genital [a apărut] lichidul seminal, iar din lichidul seminal [a apărut] apa.
Aceasta a fost prima secţiune din Adhyăya I din Aitareya Upanişad.

Notă:

[1] Pentru gânditorii brahmani, nu creierul, ci inima era locul de rezidenţă al minţii. De fapt, inima nu reprezenta doar centrul somatic al fiinţei, ci deopotrivă centrul psihic (prin faptul că acolo era stabilită mintea) şi noetic (acolo fiind stabilit şi Şinele).

[2] Apăna este unul dintre cele cinci sufluri *(prâna)* ale fiinţei umane. Este suflul descendent, ale cărui funcţii sunt, în special, cele legate de digestie.

[3] Sankara interpretează cuvântul *„arnava"ca* trimiţând la lumea fenomenală, văzută ca un ocean de suferinţă (unul dintre sensurile cuvântului *„arnava* "este şi acela de „ocean"). Suferinţa la care se referă Sankara ar fi constituită din multiplele forme ale suferinţei prin care trece o fiinţă umană aflată în lumea manifestată. Insă această interpretare nu pare a fi cea corectă, deoarece, în stadiul genezei în care ne găsim, conform textului nostru, fiinţa umană încă nu a apărut (forma umană apărută anterior este omul primordial). Zeităţile (adică organele de simţ şi de acţiune) nu au încă un suport pe baza căruia să intre în lume. Suferinţa ia naştere în Univers doar când există o fiinţă umană care să o experimenteze; adică, se iveşte în urma contactului dintre Sine şi lumea manifestată realizat la nivelul fiinţei umane. Zeităţile îi cer Sinelui, creatorul lor, un loc în care să se stabilească şi în care să-şi desfăşoare activităţile, să se dezvolte (acesta este sensul expresiei „a mânca hrana"). Aşadar, ele nu aveau încă un astfel de suport, ci rătăceau în haosul primordial (am preferat, contrar lui Sankara, traducerea lui *„arnava* " prin „haos"). Faza incipientă a genezei în care ne aflăm, în care Universul nu era încă bine constituit, bine ordonat, justifică şi ea traducerea lui *„arnava* " prin haos.

ADHYĂYA I Secțiunea II

1.2.1. Aceste zeități *{devată)* care au fost create au căzut în marele haos *iarnavci)?* Ele au fost supuse la foame şi sete[1]. Ele i-au spus acestui [Sine]: „Creează pentru noi nişte locuri *(ăyatana)* în care să ne stabilim şi în care să mâncăm hrană!"

1.2.2. Lor, [Şinele] le-a adus o vacă. Ele au spus astfel: „Aceasta nu este [un loc] potrivit pentru noi."
Lor, [Şinele] le-a adus un cal. Ele au spus astfel: „Acesta nu este [un loc] potrivit pentru noi."

1.2.3. Lor, [Şinele] le-a adus un om. Ele au spus astfel: „O, [acesta] este bine creat *(sukrta)."*
Cu adevărat, omul este bine creat. El, [Şinele] a spus: „Intrați fiecare după cum vă e locul!"

1.2.4. Focul, devenind voce, a intrat în gură. Vântul, devenind suflu, a intrat în nări. Soarele, devenind văz, a intrat în ochi. Spațiul, devenind auz, a intrat în urechi. Ierburile şi copacii, devenind păr, au intrat în piele.
Luna, devenind minte, a intrat în inimă.

Notă:

[1] Foamea *(asanăyă)* şi setea *{pipăsă)* sunt reprezentări figurate ale suferinței. Existența lor nu se datorează haosului empiric, ci lumea manifestată, în genere, presupune suferință. Zeitățile, odată ce au luat naştere în această lume, au şi luat contact cu suferința. Inerenta suferinței în lume este demonstrată de faptul că ea se menține chiar şi atunci când zeitățile ies din haosul primordial şi intră într-un corp uman. Foamea şi setea le vor urma şi în acest nou locaş al lor (a se vedea 1.2.5), ceea ce justifică omniprezența şi inevitabila lor actualitate în tot ceea ce ține de lume.

Moartea, devenind suflu descendent, a intrat în buric.
Apa, devenind lichid seminal, a intrat în organul genital[1].
1.2.5. Lui, foamea şi setea i-au spus: „Creează şi pentru noi [nişte locuri] !"Lor, [Şinele] le-a spus: „Veţi trăi laolaltă cu aceste zeităţi. V-am făcut părtaşe la [partea] lor".
De aceea, oricare ar fi zeitatea căreia i se aduc ofrande, foamea şi setea devin părtaşe la [ofranda][2] aceea.
Aceasta a fost a doua secţiune din Adhyăya I din Aitareya Upanişad.
ADHYÂYA I Secţiunea III
1.3.1. El a gândit astfel: „Acestea sunt lumile şi protectorii lumilor[3]. Să creez hrană pentru ei!"

Notă:
[1] Elementele cosmice, provenite dintr-o formă umană (omul primordial - Puruşa) se întorc acum într-o formă umană (omul obişnuit). Soarele, care nu este altceva decât ochii lui Puruşa, intră în fiinţa umană cotidiană constituind ochii ei. în felul acesta întregul Univers este, de fapt, un om cosmic, putând fi explicat în termeni antropomorfici. Dacă toate microsistemele Universului, şi chiar marele sistem care este Universul, au drept model o fiinţă umană, totul poate fi redus la pattern-uri umane.
[2] Foamea şi setea, devenind părtaşe cu organele de simţ şi de acţiune, fac ca activitatea acestor organe (activitate care aici este văzută ca o aducere de ofrande către zeităţile corespunzătoare acestor organe) să fie inevitabil însoţită de suferinţă. Astfel că întreaga existenţă mundană - care poate fi descrisă în termeni de percepere şi acţiune, adică, în plan mental, cogniţie şi voliţie - presupune suferinţă.
[3] „Lumea *(loka)* şi protectorii lumii *(lokapăla)"* se poate referi fie la Univers şi la zeităţile tutelare ale fiecărui element al Universului, fie la fiinţa umană (care este un Univers la scară redusă) şi la organele sale (pentru corespondenţa dintre organele unei fiinţe şi zeităţi, vezi nota la *Aitareya Upanişad,* 1.1.4). Versetele următoare vor arăta că "lumea" şi "protectorii lumii" trebuie luate, în acest pasaj, în accepţiunea lor microcosmică, desemnând fiinţa umană, respectiv organele ei.

1.3.2. El a încălzit apa. Din această [apă] încălzită a luat naştere o formă. Această formă care a luat naştere, aceasta este hrana.
1.3.3. Această [hrană], abia creată, s-a tras îndărăt, dorind să nu fie mâncată. El a vrut să o prindă cu vocea. Insă nu a putut să o prindă cu vocea. Dacă ar fi prins-o cu vocea, s-ar fi săturat doar vorbind despre hrană.
1.3.4. El a vrut să o prindă cu suflul. Insă nu a putut să o prindă cu suflul. Dacă ar fi prins-o cu suflul, s-ar fi săturat doar inspirând hrană.
1.3.5. El a vrut să o prindă cu ochiul. însă nu a putut să o prindă cu ochiul. Dacă ar fi prins-o cu ochiul, s-ar fi săturat doar văzând hrană.
1.3.6. El a vrut să o prindă cu urechea. însă nu a putut să o prindă cu urechea. Dacă ar fi prins-o cu urechea, s-ar fi săturat doar auzind despre hrană.
1.3.7. El a vrut să o prindă cu pielea. însă nu a putut să o prindă cu pielea. Dacă ar fi prins-o cu pielea, s-ar fi săturat doar atingând hrană.
1.3.8. El a vrut să o prindă cu mintea. însă nu a putut să o prindă cu mintea. Dacă ar fi prins-o cu mintea, el s-ar fi săturat doar gândindu-se la hrană.
1.3.9. El a vrut să o prindă cu organul genital, însă nu a putut să o prindă cu organul genital. Dacă ar fi prins-o cu organul genital, s-ar fi săturat doar ejaculând hrană.
1.3.10. El a vrut să o prindă cu suflul descendent şi [a reuşit] să o ia. Acesta este cel care ia hrana. Acest suflu *(văyu)* reprezintă suflul care este un produs al hranei.

1.3.11. El s-a gândit: „Cum poate exista aceasta fără mine?". S-a gândit: „în ce fel să intru [în ea]?". S-a gândit: „Dacă vorbirea este săvârşită de către voce, dacă respiraţia este săvârşită de către suflu, dacă vederea este săvârşită de către ochi, dacă auzul este săvârşit de către ureche, dacă atingerea este săvârşită de către piele, dacă gândirea este săvârşită de către minte, dacă coborârea este săvârşită de către suflul descendent, dacă ejacularea este săvârşită de către organul genital, atunci, cine sunt eu?"
1.3.12. [Atunci], spărgând creştetul capului, el a intrat prin această poartă. Această poartă se numeşte „Vidrti"[1]. Aceasta reprezintă beatitudinea.
Există trei domenii *(ăvastha)* ale sale, trei [stări] de vis *(svapna)*. Acesta este un domeniu, acesta este un [alt] domeniu şi acesta este un [alt] domeniu.[2]

Notă:
[1] Conform gândirii brahmane, în creştetul capului se află orificiul prin care Brahman intră în fiinţa umană *(brahmarandhra)*. Legătura dintre Sine şi om se realizează la nivelul centrului energetic numit, în conformitate cu şcolile Yoga, *Sahasrăra Cakra,* al cărui plasament este creştetul capului.
[2] Este vorba de cele trei stări sub care Şinele este prins în lumea fenomenală (starea de veghe, starea de vis şi starea de somn profund). Vezi şi Măndukya Upanişad, 3-6. Sau, arată Sankara, cele trei domenii pot fi şi cele trei corpuri în care există Şinele pe parcursul unei vieţi pământeşti. El există mai întâi în corpul tatălui, care îl plasează apoi în corpul mamei, pentru ca apoi să existe în propriul său corp. Vezi şi Aitareya Upanişad, capitolul II. Cele trei domenii sunt totodată trei stări de vis, deoarece atâta timp cât Şinele există într-unui din aceste trei domenii - indiferent dacă ele reprezintă cele trei stări sub care Şinele există în lumea manifestată sau cele trei corpuri în care poate exista el într-o viaţă terestră - el nu se vede pe sine însuşi, este „adormit". Şinele, care în esenţa sa este conştiinţă şi existenţă absolută, nu este conştient de el însuşi în aceste trei stări şi, datorită lipsei conştiinţei de sine, el nu vede adevărata realitate (care este el însuşi) văzând, în schimb, lumea iluzorie (asemeni unui vis).

1.3.13. Odată născut, el a luat cunoştinţă de întreaga existenţă.[1] Să se mai vorbească şi despre altceva [decât Şinele]? El l-a văzut pe om *(puruşa)* ca fiind Brahman, cel unic[2]. „Pe acesta l-am văzut eu."[3] - astfel [a spus el].
1.3.14. De aceea, el este numit „Idandra". „Idan-dra" este cu adevărat numele [său]. Lui, celui care este Idandra, i se spune în secret „Indra". Zeii îndrăgesc secretele *(parokşa)*. Zeii îndrăgesc secretele.
Aceasta a fost a treia secţiune din Adhyăya I din Aitareya Upanişad.

Notă:
[1] Şinele ia cunoştinţă de existenţa a altceva decât el însuşi numai după ce se introduce în lumea fenomenală, adică doar când există într-o formă alterată. Cât timp Şinele este pur şi nu există într-un corp uman, se vede numai pe el însuşi (singura existenţă reală), doar în momentul alterafiei sale el acceptând şi existenţa lumii manifestate. Iluminarea Sinelui are loc atunci când el recunoaşte lipsa de diferenţă dintre Brahman şi lume sau fiinţa umană, când îl recunoaşte pe Brahman în tot ceea ce există.
[2] „Tatama", tradus aici prin „cel unic", reprezintă construcţia formei de superlativ a pronumelui „tad"- „acesta", „acela".
[3] Adică tot ceea ce experimentează Şinele sunt manifestări ale lui Brahman, Brahman fiind văzut în toate cele percepute. întrebarea: „Să se mai vorbească şi despre altceva [decât Sinele]?"vizează tocmai această unicitate a Sinelui. Dacă Şinele este deopotrivă cel ce experimentează cât şi ceea ce este experimentat, mai are sens să se vorbească şi despre existenţa a altceva decât Brahman?

ADHYAYA II Secțiunea I

II. 1.1. Acest [Sine] există, la început, în bărbat, ca embrion[1]. Lichidul seminal posedă focul tuturor organelor[2]. Şinele este purtat în Şinele [tatălui]. Atunci când e vărsat în femeie, el se naşte. Aceasta este prima lui naştere *(Janma)*.

11.1.2. Acesta devine o parte a femeii, asemeni unui organ al ei. De aceea, nu o răneşte. Ea îl creşte pe acest Sine venit aici, [în ea].

11.1.3. Femeia, cea care îl creşte poartă acel embrion şi este cea care trebuie să îl crească. El, [bărbatul] îl creşte pe fiu, la început îndată după naştere. El îl creşte pe fiu îndată după naştere, îl creşte pe acest Sine pentru [a realiza] continuitatea lumilor. Astfel, aceste lumi au continuitate. Aceasta este a doua naştere.

11.1.4. El îl pune pe acest Sine al său [să săvârşească] acte pioase. Apoi, acest celălalt Sine al său a îndeplinit ceea ce se cuvenea să facă, [după care] a fost părăsit de energia [sa] vitală şi a murit. După

Notă:

[1] Primele versete din capitolul II al textului descriu treptele existenței lumești a Sinelui, trupurile în care poate exista Şinele. Ceea ce nouă ne apare a fi o singură viață este, de fapt, o succesiune de mai multe încarnări. Şinele, în cursul unei singure existențe terestre, trece, în mod succesiv, prin corpul unui bărbat (tatăl), prin corpul unui femei (mama), pentru ca apoi să aibă un corp propriu. Aceasta este schema unui ciclu al existenței lumești a Sinelui, ciclu care, odată sfârşit prin moartea corpului propriu al Sinelui, este urmat de un altul.

[2] Lichidul seminal reprezintă un individ aflat însă într-o stare potențială. în acest sens, se spune că el posedă focul (energia, funcțiile) tuturor organelor unei ființe.

aceasta, cel care a murit se naşte din nou. Aceasta este a treia sa naştere.

II. 1.5. Acestea au fost afirmate [chiar] de către vizionari *(rşi):*

„Pe când mă găseam în pântece, eu am luat cunoştinţă de naşterea tuturor zeilor. O sută de cetăţi de fier mă ţineau jos însă [eu], vulturul, m-am înălţat plin de tărie."— astfel a spus Vămadeva, pe când se găsea în pântece.[1]

II. 1.6. Acela care cunoaşte astfel, deoarece şi-a distrus corpul, urcând în înălţimi, în cealaltă lume, în lumea paradisiacă[2], îndeplinindu-şi toate dorinţele, devine nemuritor *(amrtă)*.

Notă:

[1] Vămadeva este unul dintre cei mai importanţi vizionari *(rşi)* din perioada vedică. Aici el vorbeşte despre eliberarea prin cunoaşterea de sine. Deţinând această cunoaştere, Vămadeva a devenit mai presus de întreg Universul şi astfel mai presus şi de zei. De aceea, el afirmă că a văzut naşterea tuturor zeilor. Prin această cunoaştere, el s-a ridicat în transcendenţă, lumea fenomenală nemaiavând puterea de a-l reţine. Chiar dacă sensul expresiei „o sută de cetăţi de fier" nu este îndeajuns de clar, acesta trimite la anumite componente ale Universului ce au, în general, capacitatea de a ţine fiinţa umană captivă în manifestare. Ele îşi pierd însă orice putere asupra celui eliberat, care înţelege că întreaga existenţă fenomenală este iluzorie. Cele o sută de cetăţi de fier reprezintă cel mai probabil multitudinea de corpuri umane prin care a trecut un individ în decursul existenţei sale fenomenale; deseori, corpul uman este comparat, în upanişade, cu o fortăreaţă ce ţine captiv Şinele. Reziduurile karmice acumulate de un individ pe parcursul vieţilor trăite în nenumăratele sale învelişuri corporale nu mai au însă puterea de a-l ţine captiv în lume, odată ce acesta a dobândit cunoaşterea de sine.

[2] Pentru a da o interpretare pur vedantină textului, Sarikara interpretează cuvintele „amuşmin"("în cealaltă lume") şi „svarge Ioke"("în lumile paradisiace") ca referindu-se la Brahman, care este „cealaltă realitate" şi care, în virtutea caracterului său beatific, reprezintă deopotrivă Paradisul. Astfel, consecinţa obţinerii cunoaşterii ar fi trecerea în transcendenţă şi nu ar exista nici un fel de recompensă lumească pentru cel care a obţinut cunoaşterea. Pe de altă parte, în upanişade, consecinţa cunoaşterii nu pare a fi doar trecerea dincolo de lume, ci şi

Aceasta a fost prima secțiune din Adhyăya II din Aitareya Upanișad.

ADHYĂYA III

Secțiunea I

III. 1.1. Cine este acest Sine? Cine este acest Sine pe care îl adorăm noi? Cel prin care vedem, cel prin care auzim, cel prin care simțim mirosurile, cel prin care vorbește vocea, cel prin care sunt deosebite gusturile plăcute și cele neplăcute.[1] III.1.2. Acesta este inima *(hrdaya)* și mintea

Notă: continuare

obținerea unor recompense în această lume (cel puțin dacă se interpretează literal textele). Se vorbește în repetate rânduri despre nașterea în Paradis a celor care l-au cunoscut pe Brahman. Astfel, am putea considera că dizolvarea în Brahman nu urmează imediat eliberării, ci e precedată de o anumită perioadă de ședere în lumile paradisiace. La sfârșitul acestei perioade, cei care au obținut eliberarea în viața terestră se dizolvă în Brahman, spre deosebire de cei neeliberați, care se întorc pe Pământ, în vederea unei noi existențe corporale.

Totuși, această ultimă înfățișare a procesului de identificare cu Brahman nu este coerentă cu întregul sistem al filosofiei din upanișade. Este greu de spus cum poate cel care a trecut dincolo de lume, cel care și-a desfăcut toate legăturile sale cu lumea, să mai participe, să mai existe în lume, chiar dacă, în cazul lui, e vorba despre existența în Paradis (fiind indiferent la toate valorile lumești, Paradisul și Infernul îi sunt identice celui devenit Brahman, așadar existența în Paradis nu este, pentru el, cu nimic de preferat altei forme de existență; e o existență ce trebuie abandonată ca orice alt tip de existență). Existența într-o lume se realizează prin intermediul unui corp, dar cel devenit Brahman s-a separat complet de corpul său, așa că este lipsit de mijlocul prin care se poate introduce într-o lume. In plus, nașterea în paradis este o recompensă karmică a îndeplinirii sacrificiilor și a efectuării actelor pioase. Insă ascetul nu urmărește să săvârșească nici sacrificii și nici acte pioase, ci vizează doar obținerea cunoașterii. Comportamentul ascetului căutător al lui Brahman poate fi uneori imoral sau, cel puțin, indiferent la valorile ce asigură nașterea în paradis. Astfel că, în conformitate cu legile karmice, el ar trebui să se nască mai degrabă în infern decât în paradis. Din aceste motive, interpretarea lui Sarikara pare varianta optimă de citire a acestei porțiuni de text.

[1] în acest verset, precum și în următorul, Șinele este identificat cu subiectul cognitiv, cu conștiința care realizează toate cognifiile, discrimi- nările și toate celelalte activități conștiente. Șinele este subiectul cognitiv prin excelență, organele de simț fiind instrumentele sale.

(manas).[1] Este înţelesurile, înţelegerea, discriminările, conştiinţa, intelectul, părerile, percepţiile, gândurile, concepţiile, înclinaţiile, memoria, ideaţia, intenţiile, respiraţia[2], dorinţele, voinţa. Toate acestea sunt nume pe care le poartă conştiinţa *(prajnăna).*

III. 1.3. Aceasta este Brahma, aceasta este Indra, aceasta este Prajăpati, este toţi aceşti zei, este cele cinci elemente *(mahăbhuta),* adică pământul, vântul, spaţiul, apa, şi focul; este cele mărunte şi felurite, este seminţele şi toate celelalte. [Conştiinţa] este cele născute din ouă, cele născute din fiinţe, cele născute din umezeală[3] şi cele care se nasc ridi-cându-se [din pământ][4]. Este caii, vitele, oamenii, elefanţii şi toate care mai sunt. Este cele care respiră, cele care se mişcă, cele care zboară şi cele care stau. Conştiinţa *(prajnă)* este ochiul tuturor acestora, în conştiinţă sunt [ele] stabilite, conştiinţa este ochiul lumii, conştiinţa este fundamentul[5], conştiinţa este Brahman[1].

Notă:

[1] Identificarea Sinelui cu inima se datorează faptului că, în concepţiile brahmane, organul responsabil de producerea activităţilor mentale, sediul conştiinţei stabilite în corp era nu creierul, ci inima. Inima era atât sediul minţii, cât şi locul unde se găsea Şinele la nivelul corpului uman. Vezi şi Aitareya 1.1.4.

[2] Respiraţia, deşi astăzi e considerată a fi un proces inconştient, pentru autorii upanişadelor nu apărea astfel. Posibilitatea de a controla procesele respiratorii, exploatată din plin în procedurile Yoga, a făcut ca respiraţia să fie inclusă în seria proceselor conştiente, şi astfel, să fie considerată o manifestare a conştiinţei.

[3] Cele născute din umezeală sunt insectele care, conform biologiei rudimentare din upanişade, se năşteau prin încălzirea apei.

[4] Adică plantele.

[3] Conştiinţa este cea care percepe toate aceste manifestări, ce nu sunt altceva decât nişte imagini apărute în conştiinţa absolută. Naşterea lumii din Brahman este văzută în analogie cu procesul de percepere a unor imagini de către ochi. Ochiul ar fi, în acest caz, Brahman, conştiinţa, iar imaginile - lumea manifestată. Şi aşa cum imaginile nu sunt altceva decât ochiul, neavând o existenţă independentă de cea a ochiului (nu există imagini fără un ochi care să le perceapă şi astfel, să le aducă la existenţă), tot astfel, lumea nu e altceva decât Brahman.

III. 1.4. El, prin mijlocirea acestei conştiințe, prin mijlocirea Sinelui, s-a ridicat din această lume în lumea de dincolo, în lumea paradisiacă şi, înde-plinindu-şi toate dorințele, a devenit nemuritor[2].
Aceasta a fost prima secțiune din Adhyăya III din Aitareya Upanişad.

Notă:
[1] Afirmația „Conştiința este Brahman" *(prajnănambrahma)* constituie una dintre cele patru mari afirmații ale Vedei *(mahăvâkya)*.
[2] Vezi Aitareya Upanişad, II.1.6.

Kausitaki-Brahmana Upanişad

Notă introductivă. Acesta este unul dintre cele mai vechi texte Upanişad, aparţinând primei perioade din istoria acestor scrieri. Provine din şcoala Kauşîtakin a Rg-Vedei.

Principalul aport filosofic al textului este postularea conştiinţei *(prajna)* şi a suflului *(prăna)* drept principiu, drept Şinele tuturor. Conştiinţa ar reprezenta esenţa aspectelor cognitive ale Sinelui, având în vedere că ea constituie fundamentul cunoaşterii, pe când suflul ţine de aspectele volitive, de acţiune, deoarece el este cel care face posibilă viaţa corpului şi deci şi capacitatea acestuia de a acţiona.

La nivel biologic, constatarea faptului că respiraţia (în sanskrită, *prăna)* reprezintă cel mai important proces al corpului, cel care face posibilă activitatea tuturor celorlalte organe de simţ şi de acţiune întrucât conferă viaţă trupului, a condus la identificarea suflului respiratoriu cu principiul vieţii, cu esenţa cea mai intimă a unei fiinţe. Şi, în virtutea asemănării structurale dintre Univers şi fiinţa umană (diferenţa fiind doar în ceea ce priveşte dimensiunile), s-a considerat că suflul *(prăna)* este deopotrivă şi principiul întregului Univers. Suflul capătă astfel un sens metafizic, de principiu a tot ceea ce există. Astfel că totul este suflu, toate componentele fiinţei umane (adică organele sale de simţ şi de acţiune) reprezintă suflu, respiraţia fiind doar expresia privilegiată (vezi 11.14) a acestui suflu metafizic. Suflul este totodată identic şi cu conştiinţa, şi astfel el devine subiectul absolut al întregii experienţe deoarece conştiinţa reprezintă subiectul ultim atât al cogniţiei cât şi al acţiunii (vezi III.6, 7). Suflul-conştiinţă este cel căruia toate organele de simţ şi de acţiune îi sunt supuse, este beneficiarul absolut al activităţilor lor (vezi II.l, 2).

Acest Sine ce constă din suflu şi din conştiinţă este atât Şinele individual cât şi Şinele cosmic, Brahman (vezi II.l, 2). La nivelul individului, Şinele se manifestă prin intermediul organelor de simţ şi de acţiune (vezi 11.13), pe când, la nivel cosmic, Şinele se manifestă prin intermediul elementelor Universului (vezi 11.12). Atât organele unei fiinţe cât şi elementele Cosmpsului îşi au originea în suflu şi se retrag în suflu atunci când îşi încetează manifestarea (vezi 11.12,13 şi III.8). In IV.19 apare o idee clasică în filosofia brahmană şi anume aceea a localizării Sinelui în inima fiinţelor, acesta fiind sediul suflului şi al conştiinţei la nivelul corpului uman. Aici se retrag, în timpul somnului adânc, fără vise, toate simţurile şi toate organele de acţiune şi, prin retragerea lor totală în suflul nedeterminat, ating o stare de unificare. Prin însăşi esenţa lor, aceste organe de simţ şi de acţiune sunt unitare datorită faptului că sunt una cu suflul (altfel nu ar putea avea loc conştientizarea simultană într-un singur individ a acţiunii mai multor organe de simţ şi de acţiune), însă din perspectiva empirică ce presupune o anumită limitaţie cognitivă, ele apar a fi diferite.
Principiul, adică Şinele ce constă din suflu şi din conştiinţă, nu este doar cel care cauzează întregul Univers existent, ci este deopotrivă transcendent. Dacă această calificare a principiului apare ca fiind foarte evidentă în upanişadele mai noi, în cele vechi ea este încă discutată şi uneori necesită demonstraţie. Chiar şi capitolul IV din Kauşîtaki-Brăhmana Upanişad constituie, de fapt, o respingere a tuturor încercărilor de a găsi o identitate empirică pentru Brahman. Conţinutul capitolului poate fi regăsit, în mare parte, în Brhadăranyaka Upanişad, unde respingerea identificărilor empirice este însoţită de afirmarea identităţii dintre Şinele individual al fiinţelor şi Brahman, devenind astfel unul dintre pasajele clasice din upanişade. în KauşTtaki Brahmana, această afirmare a identităţii dintre Âtman şi Brahman lipseşte în forma în care

apare ea în Brhadăranyaka, în locul ei apărând tratarea lui Brahman
drept Sinele-conştiinţă şi drept suflu. însă aceasta constituie doar o diferenţă de formă, în plan ideatic susţinându-se clar identitatea dintre principiul Universului şi cel al fiinţei umane. După cum am mai spus, conceperea transcendentă a lui Brahman, în textul de faţă, este certă, el fiind situat dincolo de toate contrariile, în generalitatea lor (vezi 1.4), dincolo de bine şi de rău (vezi III.8). Lumea lui Brahma, care, în vechea mitologie vedică, reprezenta cea mai înaltă treaptă a paradisului pare să fi căpătat în prezentul text un sens transcendent şi anume acela de Brahman. Lumea lui Brahma (în sanskrită, *brahmaloka,* care s-ar putea la fel de bine traduce şi prin „lumea lui Brahman" sau prin "lumea care este Brahman") este atinsă, conform Kauşîtaki-Brăhmana Upanişad, de aceia care deţin cunoaşterea de Sine şi nu de aceia care au săvârşit acte pioase. Aceasta este o primă deviaţie de la modalitatea în care vedismul concepea lumea lui Brahma şi anume ca pe o treaptă a existenţei lumeşti, la care se ajungea, în virtutea legilor karmice, prin săvârşirea actelor pioase. în textul de faţă, lumea lui Brahma pare să fi ieşit din circuitul karmic, nu faptele (ce constituie cauzele determinaţiei karmice) ci cunoaşterea (ce constituie condiţia transcenderii Karmei) determinând existenţa în lumea lui Brahma. Or, transcenderea Karmei reprezintă trans-cenderea întregului Univers, având în vedere că lumea fenomenală este supusă implacabil determinaţiilor karmice. Lumea lui Brahma apare descrisă în 1.5-6 şi din această descriere reiese, cu claritate, imaterialitatea ei. Este o lume constituită din cunoaştere (componentele tronului lui Brahma sunt diverse scrieri sacre ale brahmanismului) la care accede cel ce deţine cunoaşterea. Despre cel ajuns în această lume se spune că a devenit conştiinţă (în 1.5), adică Brahman. Nu este vorba deci atât despre intrarea unui individ într-o lume ci este vorba,

mai degrabă, despre identificarea acelui individ, devenit conştiinţă transcendentă, cu această lume a lui Brahma care, şi ea, constituie tot conştiinţă transcendentă. Calea către Brahman este Devayăna, calea zeilor, pe care merg toţi cei care deţin cunoaşterea de Sine, cunoaştere prin care individul dispare ca individ, identificându-se cu întregul Univers (vezi 1.6). Alternativa la Devayăna este Pitryâna, calea taţilor, cea destinată celor care nu au obţinut cunoaşterea, indiferent de faptele pe care aceştia le-au săvârşit. După o perioadă petrecută în infern sau în paradis, unde îşi primesc răsplata pentru cele săvârşite în viaţa terestră, cei neeliberaţi se reîntorc pentru o nouă existenţă pe Pământ; Kauşîtaki-Brăhmana Upanişad nu afirmă existenţa unei astfel de perioade însă ea apare în majoritatea teoriilor brahmane referitoare la viaţa de apoi. Dată fiind vechimea deosebită a scrierii, există numeroase pasaje ce conţin indicaţii privitoare la săvârşirea a diverse sacrificii sau ritualuri vedice. în general, nu am comentat descrierile acestor sacrificii şi nici pasajele din text ce ţin mai mult de mitologic decât de reflecţia filosofică deoarece nu interpretarea ritualurilor şi a mitologiei vedice sunt scopul principal al acestei lucrări.
Odată cu înlocuirea diverselor zeităţi cu suflul în postura de principiu, a avut loc şi o înlocuire a riturilor tradiţionale adresate zeităţilor cu alte ritualuri dedicate nou descoperitului principiu. Diferenţa radicală între vechiul şi noul mod de a concepe principiul s-a materializat şi la nivelul ritualurilor. Echivalent al sacrificiului Agni-hotra este considerat procesul respiraţiei, care e privit aici drept un sacrificiu al expiraţiei şi al inspiraţiei dedicat suflului (vezi II, 5). Procesele corporale sunt interpretate, în marea lor majoritate, drept sacrificii aduse suflului. Motivul care a stat la baza acestei interpretări este rolul acestor procese în menţinerea vieţii în corp, toate fiind subordonate vieţii; or, principiul vieţii este tocmai suflul.
Saiikara Âcărya nu a scris nici un comentariu la Kauşîtaki-Brăhmana Upanişad, însă există totuşi un comentariu clasic al textului şi anume, cel al lui Sarikarănanda. Traducerea a fost efectuată după textul sanskrit editat de S. Radhakrishnan în „The Principal Upanişads", Londra, 1954, şi a fost revizuită utilizându-se traducerea în hindi şi ediţia textului sanskrit a lui Pandit Srîrăm Sarma Ăcărya în „108

upanişad", Sarnskrti Samsthăn, Bareilly, 1998.

KAUŞITAKI BRAHMANA UPANIŞAD

AUM!
Vocea mea este stabilită în minte, iar mintea mea este stabilită în voce.
[Tu], cel ce te manifeşti, vino la mine!
[Voi] îmi aduceți mie Veda.
Fie ca cele auzite de către mine să nu mă părăsească! Prin aceste învățături voi unifica ziua şi noaptea. Voi spune adevărul *(rta),* voi spune ceea ce este real *(satya).*
Acela să mă protejeze pe mine, acela să îl protejeze pe cel care vorbeşte! Să mă protejeze pe mine, să-1 protejeze pe cel care vorbeşte, să-1 protejeze pe cel care vorbeşte![1]
AUMîPace! Pace! Pace!

ADHYĂYA I

1.1. Citra Găngyăyani 1-a ales pe Âruni pentru a-1 pune să aducă o jertfă. El 1-a trimis pe fiul [său] Svetaketu [spunându-i]:
„Adu [tu] acea jertfă !"
Pe el, când a venit, [Citra Găngyăyani] 1-a întrebat astfel:
„[Tu] eşti fiul lui Gautama. Cunoşti în lume un [loc] ascuns în care să mă aşezi [pe mine]? Sau [cunoşti] o altă cale [ce duce la o lume] în care să mă aşezi [pe mine]?"

Notă:

[1] Vezi invocația la Aitareya Upanișad.

[Svetaketu] a spus astfel:

„Eu nu cunosc aceasta. însă îl voi întreba pe învățător." Ajungând la tatăl [său], el îl întrebă: „[El] m-a întrebat [astfel]; cum să răspund?" [Tatăl] i-a spus:

„Nici eu nu ştiu acest [lucru]. Vom stăpâni [învățătura] ce ni se dezvăluie doar dincolo [de lume] numai studiind noi înşine în locuința [lui Citra Gărigyăyani]. Să mergem amândoi [acolo]!"[1]

El s-a întors la Citra Gărigyăyani cu combustibil în mână, întrebându-1 astfel:[2]

„[Pot să] devin discipolul [tău]?" [Citra Gărigyăyani] i-a vorbit astfel: „îl meriți pe Brahman, Gautama, [tu] care nu ai alergat după glorie. Vino, te voi face să cunoşti!"

1.2. El a spus:

„Aceia care pleacă din această lume se duc cu toții în Lună. Luna plină le întăreşte suflul[3], iar cealaltă Lună îi face să se nască [din nou]. Cu adevărat, [Luna] este poarta către lumea paradisului. Pe acela

Notă:

[1] Neputința celor doi brahmani, Âruni şi Svetaketu, de a răspunde la o întrebare de alt gen decât cele referitoare la regulile privind maniera în care trebuiau aduse jertfele e o situație frecvent întâlnită în upanişade. Tendința acestor texte este de a condamna practica ritualică a brahmanilor şi de a propune, în locul ei, o învățătură ezoterică, cu conținut mistic şi filosofic. O astfel de învățătură nu era însă stăpânită de brahmani, a căror cunoaştere se limita la regulile de îndeplinire a sacrificiilor.

[2] Procedura cerea ca, atunci când cineva vroia să intre ca discipol la un învățător, aspirantul să vină cu daruri şi cu combustibil, care, ulterior, va fi folosit la aprinderea focului sacrificial.

[3] întărirea suflului se referă, probabil, la faptul că cei ce au obținut cunoaşterea de sine şi astfel s-au recunoscut ca fiind identici cu Brahman (care, ulterior, în acest text va fi identificat cu suflul), odată ajunşi pe Lună, nu se mai întorc pe Pământ ci îşi desăvârşesc această identitate cu suflul (adică „îşi întăresc suflul") prin plecarea către Brahman, prin realizarea efectivă a

acestei identificări.
care răspunde Lunii, pe acela ea îl lasă să plece. Acela care nu răspunde, acela, devenit ploaie, este trimis aici, [pe Pământ]. Aici, el renaşte fie ca vierme, fie ca pasăre, fie ca peşte, fie ca insectă, fie ca leu, fie ca porc mistreț, fie ca şarpe, fie ca tigru, fie ca om, fie ca altceva. [El poate renaşte] în orice condiție, după cum [sunt] faptele [sale], după cum [este] cunoaşterea [sa]. Ajuns [în Lună], el este întrebat astfel: „Cine eşti tu?"
El trebuie să răspundă:
„Anotimpurile au produs sămânța din [sălaşul] celui cu discernământ, din cele cincisprezece săla-şuri ale strămoşilor. M-au aşezat într-un bărbat viril şi, prin [acest] bărbat viril, m-au aşezat într-o mamă. Naşterea mea a avut loc după douăspre-zece-treisprezece luni, prin unirea cu un tată cu douăsprezece-treisprezece [luni mai înainte]. Eu cunosc aceste [lucruri] şi tot eu cunosc şi [lucrurile] opuse acestora.[1] [Voi], anotimpurilor, purtați-mă spre nemurire prin mijlocirea acestui adevăr *(satya),* prin mijlocirea acestei asceze. [Eu] sunt anotimpul, sunt cel apropiat anotimpurilor. „Cine eşti [tu]?" „Sunt [cine eşti] şi tu"- astfel [răspunde el]. [Atunci] el este eliberat.[2]
Notă:
[1] A cunoaşte un lucru, cât şi negația acestuia, înseamnă a transcende cunoaşterea dual㠂. Cunoaşterea Sinelui este o astfel de cunoaştere deoarece nu e mediată de intelectul care, în mod necesar, operează cu dualități şi discriminări.
[2] După moarte, escatologia brahmană susținea că există două căi pe care le putea îmbrățișa sufletul. Este vorba despre Devayăna (calea zeilor) şi Pitryâna (calea taților). Pe Devayăna merg sufletele celor ce dețin cunoaşterea şi care astfel sunt eliberați. Ei vor merge ireversibil către Brahman, existența lor mundană încetând definitiv. Cealaltă alternativă este Pitryâna - calea celor ce nu au obținut eliberarea prin cunoaştere şi care se vor întoarce în lume. Numele acestei căi este

1.3. El, intrând pe calea zeilor *(devayăna)* ajunge în lumea lui Agni, în lumea lui Văyu, în lumea lui Varuna, în lumea lui Indra, în lumea lui Prajăpati, în lumea lui Brahma. Acestei [lumi] [îi aparţin] lacul Âra, momentele Yeştiha, râul Vijară, copacul Ilya, aşezarea Sălajya, locul Aparăjita, cei doi paznici ai porţii - Indra şi Prajăpati, sala Vibhu, tronul Vicakşana, patul Ami-taujas, îndrăgita Mănasî şi perechea ei Cakşuşî, purtând flori. [Ele] au întreţesut lumile, mamele, doicile, zânele şi râurile. Aici vine cel care cunoaşte astfel. Către el aleargă Brahma [vorbin-du-i] astfel:

Notă: continuare

datorat faptului că primul trup în care un suflet există în cadrul unei existenţe terestre este trupul tatălui său. Ulterior, tatăl îl va plasa într-o femeie şi abia după 12-13 luni de stat în trupul femeii, sufletul îşi începe existenţa într-un trup propriu (Aici, perioada petrecută de făt în pântecele mamei e calculată după un calendar lunar şi, de aici, diferenţa de unităţi lunare între sarcina de 9 luni potrivit calendarului solar şi cea de 12-13 luni stabilită pe baza calendarului lunar), înainte de a porni pe calea zeilor sau pe calea taţilor, sufletele se duc mai întâi în Lună, iar de aici, în funcţie de cunoaşterea pe care o posedă, sunt trimise fie la Brahman, fie, prin intermediul ploii, înapoi pe Pământ. Ceea ce decide calea pe care o va urma un suflet este cunoaşterea sa, mai exact cunoaşterea de sine. Nu faptele comise, nu erudiţia sa sunt cele care pot conferi unui suflet eliberarea şi dizolvarea în Brahman, ci doar capacitatea de a răspunde în mod corect la întrebarea „Cine eşti tu?"Răspunsul pe care trebuie să îl dea este în conformitate cu teoriile panteiste susţinute de upanişade. El trebuie să se identifice cu cel care pune întrebarea, şi astfel să recunoască drept iluzorie orice diferenţiere între fiinţe. Nu e vorba neapărat despre fiinţele umane, ci despre tot ce există în Univers. Această identificare cu întregul Univers apare într-un mod detaliat în 1.6, unde aspirantul la Devayăna se identifică cu Şinele oricărei fiinţe. Doar recunoaşterea identităţii a tot ceea ce există asigură unei fiinţe accesul la Brahman. In cazul în care nu se posedă această cunoaştere, calea urmată este Pitryăna. Pitryăna este urmată de toţi cei care nu deţin cunoaşterea de sine, indiferent de faptele şi de erudiţia lor. Diferenţa între cei ce au săvârşit fapte pioase sau păcate se manifestă prin tipul de reîncarnare urmat de suflet. Faptele pioase pot asigura un tip elevat de reîncarnare, însă niciodată nu asigură accesul la Brahman.

„Datorită gloriei mele acesta a ajuns la râul Vijară. El nu va mai îmbătrâni."
1.4. Cinci sute de zâne merg către el, o sută [având] fructe în mâini, o sută [având] uleiuri în mâini, o sută [având] ghirlande în mâini, o sută [având] parfumuri în mâini, o sută [având] praf de santal în mâini. [Ele] îl împodobesc cu podoabele lui Brahma. El, cunoscătorul lui Brahman, fiind împodobit cu podoabele lui Brahma înaintează către Brahma. Ajunge la lacul Ăra şi îl traversează cu ajutorul minții. Ajungând la el, cei a căror cunoaştere este dual se scufundă. Ajunge la momentele Yeştiha şi ele se îndepărtează de el zburând. El ajunge la râul Vijară şi îl traversează cu mintea. El îşi scutură atât faptele sale bune cât şi pe cele rele.
Semenii care-i sunt dragi urmează faptele sale bune; cei care nu-i sunt dragi [urmează] faptele sale rele. Aşa cum cel care merge cu carul priveşte cele două roți ale carului, [tot astfel el] priveşte ziua şi noaptea, faptele bune şi faptele rele şi toate [celelalte] cupluri. El, cunoscătorul lui Brahman, eliberat atât de faptele bune cât şi de cele rele, se duce înspre Brahman[1].

Notă:

[1] în tradiția vedică, lumea lui Brahma era, atât nivelul suprem de ființare umană, cât şi o componentă a lumii fenomenale. Odată cu apariția doctrinei despre un principiu transcendent al lumii, care devine totodată şi scopul suprem al existenței umane, lumea lui Brahma nu mai putea fi deopotrivă țelul ultim al ființelor şi o componentă a lumii manifestate, căci scopul ultim era acum situat în transcendent, în aceste condiții, în ciuda semantismului expresiei „lumea lui Brahma" (lumea lui Brahma este totuşi o lume, adică o componentă a Universului fenomenal), se abandonează sensul de componentă privilegiată a lumii fenomenale, păstrându-se însă acela de valoare ultimă a tuturor ființelor. Astfel că „lumea lui Brahmă"a început să îl denote pe Brahman, a devenit un simbol al lui Brahman, a încetat să mai denote o lume, aşa cum şi alte cuvinte gen „lotusul", „Siva", „conştiința"etc. pot

1.5. El ajunge la copacul Ilya şi mireasma lui Brahma intră în el. El ajunge la oraşul Sălajya şi savoarea lui Brahma intră în el. El ajunge la locul Aparăjita şi strălucirea lui Brahma intră în el. El ajunge la cei doi paznici ai porţii, Indra şi Prajăpati şi ei se îndepărtează de el. El ajunge la cel [totodată] limitat cât şi infinit şi gloria lui Brahma intră în el. El ajunge la tronul Vicakşana. Brhad-Rathantara şi Săma-Veda [sunt] picioarele [sale] din faţă. Syaita şi Naudhasa [sunt] celelalte picioare. Vairupa şi Vairăja [sunt] coatele lui. Săkvara şi Raivata [sunt] diagonalele lui. El [devine] conştiinţă *(prajfiă);* prin conştiinţă, [el] discerne. El ajunge la patul Amitaujas. Acesta este suflul; cele ce simt şi cele ce vor fi sunt picioarele [sale] din faţă. Bogăţia şi desfătarea sunt celelalte [picioare]. Bhadra şi Yajnăyajfiîya sunt capetele [sale]. Brhad şi Rathantara sunt coatele lui. Rg-Veda şi Săma-Veda sunt corzile din spate. Yajur-Veda este [coarda] transversală. Razele Lunii sunt aşternutul. Udgîtha este celălalt [aşternut], iar bogăţia este perna. Pe acest [pat] stă Brahma. Cel care cunoaşte astfel se ridică până la [acest] vârf cu [propriile sale] picioare[1].

Notă: continuare

trimite la Brahman, în ciuda faptului că uneori pot avea şi un sens empiric. „Lumea lui Brahmă"este astfel un termen al religiei vedice ce îşi păstrează funcţionalitatea şi în brahmanism, însă cu un sens schimbat.

[1] Componentele tronului lui Brahma sunt Vedele, prezentul şi viitorul, bogăţia, desfătarea - deci este vorba despre un tron constituit din cele mai înalte valori, ba chiar un tron alcătuit esenţialmente din cunoaştere, având în vedere că o mare parte a componentelor sale reprezintă Veda sau diferite părţi ale Vedei. Astfel, acest tron este mai mult o entitate cognitivă decât una materială, iar statul pe el indică nu atât puterea mundană, cât obţinerea şi cufundarea în cunoaşterea cea mai elevată. De fapt, spune textul, înainte de a ajunge la acest tron, cel intrat în lumea lui Brahma devine conştiinţă *(prajhă).* şi însăşi numele tronului,

Pe el, Brahma îl întreabă astfel: „Cine eşti [tu]?" El trebuie să răspundă:

1.6. „[Eu] sunt anotimpul *(rtu),* sunt cel apropiat anotimpurilor. Din spaţiu, [care este] sursa s-a produs sămânţa pentru femeie, lumina anului, Şinele fiecărei fiinţe. Şinele fiecărei fiinţe eşti tu. Orice eşti tu, sunt şi eu." [Brahma] i-a spus astfel: „Cine sunt eu?"

[El] trebuie să spună astfel: „Realitatea *(satya)"*

„Ce este realitatea?"

„Ceea ce este diferit de organele de simţ *(deva)* şi de sufluri este „Sat"; ceea ce sunt simţurile şi suflurile este „Tya". Prin acest cuvânt, adică „realitate" *(satya)* este desemnat acest întreg [Univers][1]. Acest întreg [Univers] eşti [tu]!"

Astfel a vorbit el. Aceasta este afirmată într-un vers.[2]

1.7. Marele vizionar *(rşi),* pătruns de Brahman, al cărui stomac este Yajur-Veda, al cărui cap este Săma-Veda, al cărui corp este Rg-Veda, care este

Notă:

„Vicakşana" (care se traduce prin „discernământ") este un indiciu că el reprezintă, înainte de toate, cunoaştere. Evident, nu e vorba despre cunoaşterea intelectuală, ci despre cea transcendentă. în felul acesta, tronul lui Brahma reprezintă transcendenţa, însăşi trecerea în Brahman. Şi nu doar tronul ci şi lumea lui Brahma este un simbol al transcendenţei; deşi apare îmbrăcată în haine empirice în mai mare măsură decât tronul Iui Brahma, totuşi şi ea îl reprezintă tot pe Brahman.

[1] Cuvântul „Satya" provine de la „Sat" (existent, existenţă) şi sufixul „ya"-care abstractizează. Se observă că Sat, adică existenţa, reprezintă simţurile şi suflurile, tot restul fiind desemnat de particula Tya - particulă lipsită de sens. Acesta ar putea fi un indiciu al înclinaţiei spre idealism a filosofiei brahmane, subiectul experimentator (adică suflurile şi organele de simţ) fiind, în mod esenţial, realitatea *(sat),* ceea ce subiectul experimentează fiind desemnat de un cuvânt lipsit de sens *(tya).*

[2] Re = vers, se referă, în general, la imnurile Vedei.

imuabil, trebuie cunoscut ca fiind Brahma. [Brahma] i-a spus: Prin mijlocirea cui sunt obținute numele mele masculine? „
[El] trebuie să spună:
„Prin mijlocirea suflului."
„Prin mijlocirea cui, [numele mele] neutre?"
„Prin mijlocirea minții".
„Prin mijlocirea cui, numele feminine?"
„Prin mijlocirea vocii."
„Prin mijlocirea cui, mirosurile?"
„Prin mijlocirea suflului."
„Prin mijlocirea cui, formele?"
„Prin mijlocirea ochiului."
„Prin mijlocirea cui, sunetele?"
„Prin mijlocirea urechii."
„Prin mijlocirea cui, gustul hranei?"
„Prin mijlocirea limbii."
„Prin mijlocirea cui, faptele?"
„Prin mijlocirea celor două mâini."
„Prin mijlocirea cui, plăcerea şi durerea?"
„Prin mijlocirea corpului."
„Prin mijlocirea cui, beatitudinea *(ănanda),* plăcerea *(rati)* şi procreația?"
„Prin mijlocirea organului genital."
„Prin mijlocirea cui, mişcarea?"
„Prin mijlocirea celor două picioare."
„Prin mijlocirea cui, gândul, ceea ce trebuie cunoscut şi dorințele?" Prin mijlocirea conştiinței" - astfel trebuie el să răspundă. Lui, [Brahman] i-a spus:
„Apa, cu adevărat, este lumea mea."

Primul Adhyăya s-a terminat.

ADHYAYA II

II. 1. Suflul *(prăna)* este Brahman - astfel, cu adevărat, a spus Kauşîtaki. Mesagerul acestui suflu, [adică mesagerul] lui Brahman este mintea; ochiul este protectorul [său]; urechea este informatorul [său]; vocea este cea care-1 hrăneşte.

Acela care ştie că mintea este mesagerul acestui suflu, [adică] a lui Brahman, devine posesorul mesagerului.

Acela [care ştie] că ochiul este protectorul, devine posesorul protectorului.

Acela [care ştie] că urechea este informatorul, devine posesorul informatorului.

Acela [care ştie] că vocea este cea care-1 hrăneşte, devine posesorul celei care hrăneşte.

Acestui suflu, [adică] lui Brahman, toate aceste divinătăţi *(devată)* îi aduc ofrande fără ca [el] să ceară. Astfel, toate fiinţele aduc ofrande acestuia fără ca [el] să ceară. Pentru cel care cunoaşte aceasta, învăţătura lui secretă *(upanişad)* este următoarea: „Să nu cerşeşti!". Astfel, după ce a umblat printr-un sat şi nu a obţinut [nimic], [un ascet] se opreşte [spunând]:

„Eu nu vreau să mănânc ceea ce mi se dă de aici."

Cei care mai înainte l-au refuzat îl cheamă însă [din nou]. Aceasta este datoria religioasă *(dharma)* a celui care nu cerşeşte. Cei care oferă hrană îl cheamă însă [spunând]: „[Noi] îţi dăm [hrană]."*

Notă:

[1] Una dintre principalele contribuţii filosofice ale KauşTtaki-Brăhmana Upanişad este identificarea suflului vital *(prăna)* cu principiul - deopotrivă cu principiul vieţii, cât şi cu principiul cosmic. La nivelul fiinţei umane, supremaţia suflului se manifestă prin aceea că toate organele

11.2. „Suflul este Brahman" - astfel, cu adevărat, a spus Paiiigya. Dincolo de vocea acestui suflu [care este] Brahman, se ascunde ochiul. Dincolo de ochi se ascunde urechea, dincolo de ureche se ascunde mintea, dincolo de minte se ascunde suflul.
Acestui suflu, [adică] lui Brahman, toate divinitățile îi aduc ofrande fără ca [el] să ceară. Astfel, acestuia, toate ființele îi aduc ofrande fără ca [el] să ceară. Pentru cel care cunoaşte aceasta, învățătura sa secretă este următoarea: „Să nu cerşeşti!". Astfel, după ce a umblat printr-un sat şi nu a obținut [nimic], [un ascet] se opreşte [spunând]: „Eu nu vreau să mănânc ce mi se dă de aici." Cei care mai înainte l-au refuzat îl cheamă însă [din nou]. Aceasta este datoria religioasă a celui care nu cerşeşte. Cei care oferă hrană îl cheamă însă [spunând]: "[Noi] îți dăm [hrană]."

11.3. în continuare, [urmează] obținerea [acelei] bogății unice *(ekadhana)*. Acela care năzuieşte la [acea] bogăție unică trebuie ca, pe lună plină sau pe lună nouă, sau pe lună clară sau într-o zodie favorabilă, într-una din aceste perioade, după ce a pregătit focul, după ce a trasat [locul sacrificiului],

Notă: continuare
de simț acționează în slujba acestui suflu, ele fiind aservite suflului (mintea este mesagerul suflului, ochiul este protectorul său etc). Activitatea tuturor este subordonată acestui principiu vital, care, prin însăşi natura sa, este ultimul beneficiar al activității senzoriale (în pasajele ulterioare ale textului, suflul va fi identificat şi cu conştiința, fiind astfel evident de ce activitatea senzorială e subordonată suflului -devenit acum subiectul cognitiv). Această activitate senzorială subordonată în totalitate suflului este comparată cu aducerea de ofrande unei zeități. Aceasta se realizează în mod natural, simțurile fiind, prin însăşi esența lor, supuse suflului; astfel că simțurile aduc ofrande suflului fără ca acesta să fie nevoit să o ceară; însăşi natura lucrurilor cere ca organele de simț să fie subordonate principiului lor, care este suflul.

după ce a aşternut [iarbă], după ce a vărsat [apă], după ce şi-a îndoit genunchiul drept, să ofere cu o lingură ofrandele de unt topit [spunând] astfel:
„Zeitatea al cărei nume este «Vocea» e cea care obține [totul]. Fie ca ea să obțină acest [lucru] pentru mine, de la ea! Svăhă!" „Zeitatea al cărei nume este «Suflul» e cea care obține [totul]. Fie ca ea să obțină acest [lucru] pentru mine, de la ea! Svăhă!"
„Zeitatea al cărei nume este «Ochiul» e cea care obține [totul]. Fie ca ea să obțină acest [lucru] pentru mine, de la ea! Svăhă!" „Zeitatea al cărei nume este «Urechea» e cea care obține [totul]. Fie ca ea să obțină acest [lucru] pentru mine, de la ea! Svăhă!"
„Zeitatea al cărei nume este «Mintea» este cea care obține [totul]. Fie ca ea să obțină acest [lucru] pentru mine, de la ea! Svăhă!"
„Zeitatea al cărei nume e «Conştiința»[1] *(prajna)* este cea care obține [totul]. Fie ca ea să obțină acest [lucru] pentru mine, de la ea! Svăhă!"
In continuare, [el] inhalează mirosul fumului şi, după ce îşi freacă membrele cu o unsoare [obținută din] unt topit, după ce înaintează, având vocea înfrânată, trebuie să-şi spună țelul sau să trimită un mesager. [Astfel], cu adevărat, [el] îşi împlineşte [țelul].
II.4. Acum, în continuare, [urmează] gândurile celeste. Dacă cineva doreşte să devină drag unui bărbat sau unei femei [trebuie ca], în acelaşi moment şi în

Notă:
[1] Conştiința, în această serie reprezintă elementul ei supraordonat principial. Anterior, au fost enumerate organele de simț care au toate conştiința drept beneficiar absolut al activității lor.

acelaşi mod, să aducă ofrandele de unt topit, [spunând] astfel:
„Sacrific în mine vocea ta. Svăhă!" „Sacrific în mine suflul tău. Svăhă!" „Sacrific în mine ochiul tău. Svăhă!" „Sacrific în mine urechea ta. Svăhă!" „Sacrific în mine mintea ta. Svăhă!" „Sacrific în mine conştiința ta. Svăhă!"
în continuare, [el] inhalează mirosul fumului şi, după ce îşi freacă membrele cu o unsoare [obținută din] unt topit, după ce înaintează, având vocea înfrânată, trebuie fie să meargă şi să intre în contact [cu cei care urmează să-l îndrăgească], fie să stea şi să vorbească [cu ei] prin mijlocirea vântului. Cu adevărat, [el] devine drag [lor] şi [ei] se gândesc la el.
II.5. Acum [urmează] acel control, [pe care] Pră-tardana l-a numit „Agnihotra interior" *(antarăgni-hotra)*[1].

Notă:
[1] Odată cu substituirea diverşilor zei cu suflul vital, ridicat la rang de principiu, s-au căutat şi echivalențe ale vechilor ritualuri către zei, de data aceasta beneficiarul actelor ritualice urmând a fi Şinele. Cel mai important dintre ritualurile vedice era Agnihotra - ofranda de lapte care era turnată în foc în fiecare zi, dimineața şi seara, şi prin care se urmărea aducerea de jertfe (ce constau în lapte, adică un simbol generic al hranei) zeilor. în cazul suflului, care înlocuia vechile reprezentări ale zeității supreme, drept echivalent al sacrificiului Agnihotra a fost găsit procesul respirației, care era privit ca o ofrandă adusă suflului. Transferarea ritualului de la un act realizat în exterior către un proces al corpului uman a luat şi alte forme. Hrănirea corpului, de exemplu, a fost considerată a fi un sacrificiu adus lui Agni Vaisvănara, focul cosmic universal care, la nivelul ființei umane, era instanțiat sub forma focului digestiv ce avea rolul de a digera alimentele.
în textul de față, teoria despre sacrificiul Agnihotra interiorizat apare schimbată. Aici, însuşi suflul pare a fi obiectul sacrificiului, aceasta în cazul în care traducem „Prăna"prin "suflu". însă intenția cu care autorul a folosit cuvântul "Prăna" pare mai degrabă să se refere la respirație ca proces concret, decât la suflu, care, în baza postulării sale drept

Cât timp omul vorbeşte, el nu poate să şi respire. Atunci, el sacrifică respirația *(prăna)* în vorbire *(văc)*.
Cât timp omul respiră, el nu poate să şi vorbească. Atunci, el sacrifică vorbirea în respirație.
Aceste două ofrande nesfârşite şi nepieritoare *(amrtd)* sunt aduse neîncetat [de către om], atât când este treaz cât şi când este adormit. Aşadar, orice alte ofrande sunt pieritoare căci ele sunt constituite din fapte *(karmamayya)*. Cei care, în vechime, au cunoscut aceasta nu au săvârşit sacrificiul Agnihotra[1].
II.6. Uktha[2] este Brahman, astfel a spus Suşka-Bhrrigăra. [Ca fiind] Rg-Veda, astfel să se mediteze la el!
Notă: continuare
principiu al existenței, capătă o conotație metafizică. Ar fi greu de susținut că suflul, principiul ultim al Universului, poate fi sacrificat în vreun anumit fel. Astfel că am tradus „Prăna"nu prin „suflu", ci prin „respirație"; în felul acesta, sacrificarea alternativă a vorbirii şi a respirației devine un ritual destinat suflului. înlocuirea actelor sacrificiale cu procesele corpului a condus şi la o diminuare a aprecierii de care se bucurau primele.
Procesele corpului ar constitui o formă superioară a sacrificiului, deoarece sunt efectuate fără întrerupere de către cel aflat în viață, spre deosebire de sacrificiile obişnuite, care nu beneficiază de acest caracter de necesitate. Superioritatea proceselor corporale față de sacrificiile exterioare constă şi în faptul că respirația, digestia etc. au rolul de a menține suflul (identificat cu Brahman) în corp, având astfel o funcție metafizică, în vreme ce efectele sacrificiilor obişnuite sunt încarnările obținute în lumi superioare, fiind aşadar la fel de lumeşti ca şi sacrificiile însele.
[1] Se face apel la autoritatea vechilor Rşi, în ciuda faptului că ideile promovate aici sunt destul de noi şi e puțin probabil ca vechii Rşi să fi fost adepții acestei noi teorii asupra sacrificiului. însă, având în vedere autoritatea ridicată de care se bucura tradiția vedică, se revendică această autoritate chiar şi acolo unde se susțin idei oarecum contrare celor tradiționale. Vezi de asemenea şi Vajrasucika, 9.
[2] Uktha = nume ce desemnează recitarea versetelor Rg-Vedei, pe durata aducerii jertfelor. Uktha deține rolul esențial în desfăşurarea unui ritual, aceasta fiind partea sa cea mai importantă. Comparația între Brahman şi Uktha se datorează preeminenței pe care fiecare o

Toate ființele îl onorează pe el, cel superior.
[Ca fiind] Yajur-Veda, astfel să se mediteze la el!
Toate ființele se strâng laolaltă [în fața] lui, cel superior.
[Ca fiind] Săma-Veda, astfel să se mediteze la el!
Toate ființele i se închină lui, cel superior.
[Ca fiind] bunăstarea, astfel să se mediteze la el.
[Ca fiind] gloria, astfel să se mediteze la el!
[Ca fiind] strălucirea, astfel să se mediteze la el!
Aşa cum această [învățătură] este cea mai cuprinzătoare, cea mai glorioasă şi cea mai strălucitoare dintre învățături, tot la fel, cel care cunoaşte aceasta este cel mai bogat, cel mai glorios şi cel mai strălucitor dintre toate ființele.[1]

deține, în cadrul lumii (în cazul lui Brahman), respectiv în cadrul actului ritualic (în cazul Ukthei).

Notă:

[1] O idee importantă care apare aici este aceea a supunerii prin cunoaştere. Prin cunoaştere, în brahmanism, nu doar se ia cunoştință de existența a ceva, ci chiar se pune stăpânire pe acel lucru. Cunoscând un lucru, se ajunge la deținerea controlului asupra acelui lucru; în acest mod cunoaşterea are valoare existențială, praxiologică şi nu doar cognitivă, însuşi actul cunoaşterii e o realizare practică şi nu doar premisa unei acțiuni (în majoritatea sistemelor filosofice se acceptă determinarea actului practic de către actul cognitiv, însă, în general, această determinare nu este o identitate, ci o relație de cauzare; altfel spus, cunoaşterea determină anumite acțiuni, fără însă ca această cunoaştere să fie ea însăşi o acțiune). Cunoaşterea nu constituie o simplă reprezentare pasivă a realității, ci este o modificare a acestei realități. Ceea ce face posibilă această funcție a cunoaşterii este cadrul ontologic idealist spre care, deseori, tinde filosofia brahmană. Dacă realitatea nu e altceva decât ideație, reprezentare mentală, atunci este evident că orice modificare a modului de a concepe această realitate va însemna o modificare a realității înseşi (aceasta deoarece realitatea este totuna cu conceperea ei, neexistând nimic stabil în spatele actului de concepere, ceva care să determine forma acestei conceperi). Sau, cum ar spune Sankara, atunci când se înțelege că lumea fenomenală e doar iluzie creată de minte, atunci această lume îşi încetează existența deoarece cunoaşterea non-existenței acestei lumi echivalează cu producerea acestei non-existente. într-adevăr, dacă totul există doar în minte, neexistrând nimic obiectiv care să determine ceea ce există în

[Astfel], preotul Adhvaryu purifică acel Sine ce constă din fapte *(karma)* în vederea sacrificiului. La acesta, [el] adaugă formulele sacrificiale *(yajus)*. La formulele sacrificiale, preotul Hotr adaugă imnurile (re). La imnuri, preotul Udgătr adaugă cânturile de slavă.[1]
Aceasta este cunoaşterea *(vidyă)* cu trei ramuri, acesta este Şinele. Cel care cunoaşte aceasta devine Şinele lui Indra.
II. 7. Acum urmează cele trei omagii *(upâsana)* ale lui KausTtaki, cel care a obţinut totul. Kausîtaki,

Notă: continuare

minte, arunci orice modificare produsă în minte echivalează cu o transformare a realităţii. Cunoaşterea, care e un act de comprehensiune, de „apucare" cognitivă a obiectului cunoscut, devine, într-un cadru ontologic idealist, un act de stăpânire efectivă a obiectului. Astfel că cel care cunoaşte nu se bucură doar de o elevaţie cognitivă, teoretică, ci are deopotrivă o preeminenţă ontologică. A te cunoaşte pe tine însuţi înseamnă totodată a deveni propriul tău stăpân. De aceea, textul de faţă afirmă că cel ce ajunge să cunoască caracterul superior şi supraordonat al suflului faţă de organele de simţ devine el însuşi superior oamenilor. Şi aşa cum organele de simţ lucrează în slujba suflului, fără ca suflul să fie nevoit să solicite aceasta, tot astfel, oamenii obişnuiţi vor fi în slujba celui care deţine cunoaşterea, fără ca el să fie nevoit să le solicite serviciile. [1] Se observă că nu Şinele absolut este cel implicat în sacrificiul vedic, ci aşa-numitul „Sine ce constă din fapte" *(karmamayătmcm)*. Sacrificiului vedic, ce constă din fapte, pare să-i fie atribuit un loc în registrul mun-dan, şi astfel el este considerat ceva tranzitoriu, care nu face referire la Şinele suprem, nefiind deci un procedeu care să-1 vizeze pe Brahman. Totuşi, puţin mai departe se spune că Veda ar reprezenta Şinele, că aceia care cunosc Veda se identifică cu Şinele, şi chiar prima parte a secţiunii II.6 îl identifică pe Brahman cu Veda, cu diferite componente ale sacrificiului vedic (cu Uktha, de exemplu) sau cu efectele acestuia (bunăstarea, gloria, strălucirea). Explicaţia coexistenţei unor idei contradictorii în text este, cum deseori se întâmplă în scrierile indiene, faptul că, în ciuda promovării unor idei novatoare, autorul textului nu are totuşi curajul să se dezică de tradiţie. El introduce astfel, în text, deopotrivă elemente ale filosofiei tradiţionale, cât şi noile sale idei, aceasta în ciuda contradicţiei existente între ele. Se pare că pentru vechii indieni conformitatea cu tradiţia era o cerinţă epistemică mai puternică decât coerenţa internă a unei lucrări.

cel care a obținut totul, după ce îşi punea coarda sacrificială *(yajnopavîta),* după ce aducea apă şi după ce vărsa [apă] de trei ori din vas, omagia Soarele care răsărea [spunând]:
„[Tu] îndepărtezi [păcatele]. îndepărtează păcatele mele!"
în acelaşi fel, [el omagia Soarele aflat] în mijlocul [cerului] spunând:
„[Tu] îndepărtezi multe [păcate]. îndepărtează multe din păcatele mele!"
în acelaşi fel, [el omagia Soarele] care apunea, [spunând]:
„[Tu] îndepărtezi toate [păcatele]. îndepărtează toate păcatele mele!",
Păcatele săvârşite fie ziua, fie noaptea, el le îndepărta pe toate. Cel care este cunoscător al acestor [lucruri] şi care omagiază Soarele în acest fel, orişice păcat săvârşeşte, fie ziua, fie noaptea, toate sunt îndepărtate.
II.8. în fiecare lună, atunci când apare luna nouă, [el] trebuie să adore în acelaşi fel luna care se iveşte în vest, sau să arunce [spre ea] două [mănunchiuri] de iarbă verde [spunând] astfel:
„Inima mea este fixată în cer şi în Lună. Eu socot despre mine însumi că sunt un cunoscător. Nu [se cuvine] ca eu să plâng din pricina relelor [abătute asupra] fiilor [mei]".
Copiii [aceluia] nu vor muri înaintea sa. [Aceasta pentru cel] ai cărui fii [sunt] născuți.
Acum [pentru acela] ai cărui fii nu sunt născuți încă.
„Măreşte-te! Să ai parte de vigoare! Fie să vină la tine acea vigoare pe care razele Soarelui o întăresc."

După ce a murmurat aceste trei versuri, [el spune] astfel: „Să nu creşti prin suflurile, copiii şi vitele noastre. Să creşti prin suflurile, copiii şi vitele celui care ne urăşte pe noi şi pe care noi îl urâm![1] Mă întorc [după cum] se întoarce Indra, mă întorc după cum se întoarce Soarele." [Apoi] [el] se întoarce după mâna [sa] dreaptă.
II.9. în continuare, în timpul lunii pline, [el] trebuie să adore în acelaşi fel luna ce se iveşte în est [spunând] astfel:
„Tu eşti Soma, regele, eşti cel cu discernământ *(vicakşana),* eşti cel cu cinci guri, eşti Prajăpati. Brahmana este una dintre gurile [tale]. Cu acea gură, [tu] mănânci regii. Cu acea gură, fă-mă să mănânc hrana! Regele este una dintre gurile [tale]. Cu acea gură, [tu] mănânci oamenii. Cu acea gură, fă-mă să mănânc hrana! Şoimul este una dintre gurile [tale]. Cu acea gură, [tu] mănânci păsări. Cu acea gură, fă-mă să mănânc hrana! Focul este una dintre gurile [tale]. Cu acea gură, [tu] mănânci această lume. Cu acea gură, fă-mă să mănânc hrana!
în tine [se află] şi a cincea gură. Cu acea gură [tu] mănânci toate fiinţele. Cu acea gură, fă-mă să mănânc hrana!
Nu distruge suflurile, odraslele şi vitele noastre!
Celui care ne urăşte pe noi şi pe care noi îl urâm, distruge-i suflurile, progeniturile şi vitele!

Notă:
[1] Adică, să nu se extindă în detrimentul celui care adresează invocația ci al celor care îl urăsc.

Mă întorc [după cum] se întoarce Zeul, mă întorc după cum se întoarce Soarele". [Apoi], [el] se întoarce după mâna [sa] dreaptă.
11.10. In continuare, cel care se culcă cu soția [sa] trebuie să o atingă [în dreptul] inimii [spunând] astfel:
„[Tu], cea care ai stăpânit nemurirea prin ceea ce este bine mărginit şi aşezat în interiorul inimii tale de către Prajăpati, fie ca tu să nu decazi [vreodată] din cauza păcatelor copiilor [tăi]!"
Progeniturile [ei] nu vor muri înaintea ei.
11.11. în continuare, cineva care a fost plecat şi s-a întors trebuie să sărute capul fiului [său], [spunând] astfel:
„Ai apărut din fiecare din mădularele [mele]; te-ai născut din inima [mea]. [Tu], fiule, eşti Şinele [meu]. Fie ca viața ta să fie [lungă] cât o sută de toamne!"
[Apoi] îi spune pe nume, [zicând] astfel:
„Fie ca [tu] să fii o piatră, să fii o secure, să fii aur strâns laolaltă. [Tu], fiule, eşti strălucire. Fie ca viața ta să fie [lungă] cât o sută de toamne!"
[Apoi] îi spune pe nume şi îl îmbrățişează, [spunându-i] astfel:
„în felul în care Prajăpati a îmbrățişat creaturile spre binele lor, tot aşa te îmbrățişez [şi eu] pe tine."
In continuare/ îi murmură în urechea lui dreaptă astfel:
„Rjîşin, binefăcătorule, dăruieşte-ne [bunuri]!"
„Indra, dă-ne cele mai bune posesiuni!" - astfel [murmură în urechea lui] stângă.

„Nu mă ucide, nu mă înspăimânta, viața ta [să fie] lungă cât o sută de toamne! Fiule, îți sărut capul, [pronunțându-

ţi] numele."
[El] trebuie să sărute de trei ori capul [fiului], [spunând] astfel:
„Scot un muget către tine, [un muget] asemănător mugetului vacii."
[El] trebuie să scoată un muget înspre capul lui de trei ori.
11.12. Acum, în continuare [urmează] dispariţia zeilor *{daiva paritnara).*[1]

Notă:
[1] Secţiunile 11.12 şi 11.13 urmăresc să arate subordonarea şi reducti-bilitatea tuturor elementelor naturii şi a tuturor componentelor corpului uman la suflu (sau la vânt, care constituie ipostaza cosmică a suflului). Toate elementele naturii nu sunt altceva decât suflu (sau Brahman, având în vedere identitatea dintre suflu şi Brahman) care se manifestă prin intermediul acestor elemente. De pildă, Soarele, care nu e altceva decât Brahman, este cel prin intermediul căruia Brahman străluceşte (se manifestă ca strălucire). Afirmaţia „[Brahman] moare atunci când [Soarele] nu mai apare" trebuie interpretată ca „Manifestarea lui Brahman ca strălucire încetează (adică moare) arunci când Soarele nu mai apare". Evident, nu poate fi vorba despre o dispariţie a principiului, ci doar despre încetarea manifestării lui într-un anumit mod, atunci când elementul naturii ce mediază această manifestare îşi încetează existenţa. Elementele naturii sunt toate născute din suflu (sau din vânt care reprezintă corespondentul cosmic al suflului) şi se întorc în suflu atunci când mor. Suflul, fiind deopotrivă sursa cât şi mediul lor de disoluţie, devine principiul acestor elemente ale naturii. Analog, la nivelul fiinţelor, suflul se manifestă în diverse modalităţi prin intermediul organelor de acţiune ale omului. Se manifestă ca vorbire prin intermediul vocii şi îşi încetează manifestarea ca vorbire atunci când vocea nu mai activează. Toate organele de simţ sau de acţiune nu sunt altceva decât ramificaţii ale suflului, se nasc şi pier în suflu. Textul foloseşte cuvântul „daiva", care înseamnă „zei", atât pentru a se referi la elementele naturii, cât şi pentru referinţa la organele de acţiune şi de simţ. Apare, de asemenea, o reducţie succesivă a elementelor naturii şi a organelor de simţ şi de acţiune. Focul se reduce la Soare ("Strălucirea sa se duce în Soare"), Soarele la Lună etc. Tot astfel, vocea se reduce la ochi, ochiul la ureche ş.a.m.d., până când mintea se reduce la suflu (în cazul elementelor naturii punctul final al acestei reducţii nu era suflul sau vântul, ci spaţiul). Probabil că intenţia acestei

Cu adevărat, acest Brahman străluceşte atunci când focul este aprins. Aşadar, el moare când [focul] nu este aprins. Strălucirea lui se duce în Soare, iar suflul [său] în vânt
Cu adevărat, acest Brahman străluceşte atunci când apare Soarele. Deci el moare atunci când [Soarele] nu mai apare. Strălucirea lui se duce în Lună, iar suflul [său] în vânt.
Cu adevărat, acest Brahman străluceşte atunci când apare Luna. Deci el moare atunci când [Luna] nu mai apare. Strălucirea lui se duce în luminozitate, iar suflul [său] în vânt. Cu adevărat, acest Brahman străluceşte atunci când luminozitatea iradiază. Deci el moare atunci când [luminozitatea] nu mai iradiază. Strălucirea lui se duce în spațiu, iar suflul [său] în vânt.
Toate aceste zeități, fiind intrate în vânt, [chiar dacă] au dispărut în vânt, [ele] nu mor. De acolo, [ele] se vor ridica din nou. Aceasta, [în legătură] cu divinitățile. în continuare, [în legătură] cu Şinele.
11.13. Cu adevărat, acest Brahman străluceşte atunci când vocea vorbeşte. Deci, el moare atunci când [vocea] nu mai vorbeşte. Strălucirea lui se duce în ochi, iar suflul [său] în suflu.

Notă: continuare

reducții este tot sugerarea caracterului supraordonat al suflului, însă surprinde faptul că elementele naturii nu se reduc în suflu, ca punct final, ci spațiul este mediul în care toate se dizolvă. Acesta nu e un element nou în filosofia brahmană, spațiul, în virtutea non-determi-nării sale, fiind deseori postulat drept principiu, însă Kanşîtaki-Brăhmana Upanişad nu pare să adere la această teorie asupra spațiului, ba chiar o respinge în IV.8. Ceea ce intrigă nu este ideea reducției succesive la spațiu, ci prezența acestei idei în contextul ideatic al scrierii de față, care pare să adere, în general, la alte teorii. Insă, după cum am mai spus, upanişadele nu reprezintă atât creații absolut originale ale autorilor lor, ci mai degrabă compilații de idei tradiționale şi de inovații ideatice în care deseori coerența logică era ignorată.

Cu adevărat, acest Brahman străluceşte atunci când ochiul vede. Deci, el moare atunci când [ochiul] nu mai vede. Strălucirea lui se duce în ureche, iar suflul [său] în suflu.
Cu adevărat, acest Brahman străluceşte atunci când urechea aude. Deci, el moare atunci când [urechea] nu mai aude. Strălucirea lui se duce în minte, iar suflul [său] în suflu.
Cu adevărat, acest Brahman străluceşte atunci când mintea gândeşte. Deci, el moare atunci când [mintea] nu mai gândeşte. Strălucirea lui se duce în suflu, iar suflul [său] în suflu.
Toate aceste divinități, după ce au intrat în suflu, chiar dacă dispar în suflu, [ele] nu mor. De acolo, [ele] se vor ridica din nou.
Dacă cineva este cunoscător al acestui [lucru], atunci, [chiar dacă] ambii munți, atât cel din Sud cât şi cel din Nord[1] s-ar rostogoli [spre el] pentru a-l ucide, [ei] nu îl vor doborî pe acela. însă aceia care îl urăsc pe el şi aceia pe care el îi urăşte, aceia vor muri.
11.14. Acum, [urmează] în continuare găsirea zeității supreme *(nihsreyasa)*. Toate divinitățile se certau între ele, [fiecare spunând]:
„Eu sunt cea superioară *(sreyasa)."*
[Atunci, ele] au ieşit din acest corp. Acesta zăcea lipsit de suflu, uscat, [asemeni] unei bucăți de lemn.
Atunci, vocea a intrat [în el]. El zăcea, vorbind cu vocea.

Notă:
[1] Conform cunoştințelor geografice rudimentare din upanişade, lumea era mărginită la nord de masivul Himălaya, iar la sud de munții Vindhya.

Atunci, ochiul a intrat [în el]. El zăcea, vorbind cu vocea şi văzând cu ochiul. Atunci, urechea *(srotră)* a intrat [în el]. El zăcea, vorbind cu vocea, văzând cu ochiul şi auzind cu urechea. Atunci, mintea a intrat [în el]. El zăcea, vorbind cu vocea, văzând cu ochiul, auzind cu urechea şi gândind cu mintea. Atunci, suflul *(prăna)* a intrat [în el] şi [corpul] s-a ridicat dintr-o dată. Toate divinităţile au recunoscut superioritatea suflului şi faptul că numai suflul participă la Şinele [ce constă] din conştiinţă *{prăjită).* Ele toate au părăsit împreună acest corp. [Deoarece] Şinele [lor constă] în spaţiu *(ăkăsa),* ele au intrat în vânt şi au mers în paradis. Tot aşa, cel care cunoaşte acest [lucru], recunoscând superioritatea suflului şi [faptul] că numai suflul participă la Şinele [ce constă] din conştiinţă, părăseşte acest corp împreună cu toate aceste [divinităţi]. [Deoarece] Şinele [său constă] în spaţiu, el intră în vânt şi merge în paradis. El merge acolo unde [sălăşluiesc] zeii. Ajungând acolo, cel care cunoaşte acest [lucru] devine nemuritor aşa cum şi zeii sunt nemuritori.[1]

Notă:

[1] Acest pasaj reprezintă o demonstraţie a statutului de principiu al vieţii pe care îl deţine suflul. Ceea ce este esenţial într-o fiinţă umană, ceea ce dă caracterul ei de fiinţă este suflul; el este totuna cu Şinele, cu conştiinţa (pentru identificarea Sinelui cu conştiinţa vezi III.1,2). Reapare ideea identităţii dintre spaţiu şi Sine, însă motivul pentru care se postulează această identitate pare a fi mai degrabă de ordin narativ decât determinat de raţiuni metafizice. Faptul că Şinele constă în spaţiu, fiind deci imaterial, face ca el să poată fi dus de vânt către paradis. Evident, această descriere a intrării Sinelui în vânt şi apoi a călătoriei sale spre paradis este metaforică, sugerând apartenenţa Sinelui la un alt nivel de existenţă decât lumea în care ne aflăm. Cunoscătorul, cel ce şi-a găsit Şinele este mai presus de zei şi merge nu către paradis, ci în transcendenţă. El apare în acest text ca fiind asemeni zeilor şi locuind în paradis, datorită influenţelor tradiţiei vedice care considera naşterea în paradis, printre zei, drept bunul suprem.

11.15. în continuare, [urmează] ritualul tatălui încredințând fiului [tradiția] - astfel a fost [el] numit. Tatăl muribund îşi cheamă fiul. După ce a acoperit casa cu iarbă proaspătă, după ce a pregătit focul şi a aşezat pe el'un vas [în care se află] un blid de orez, îmbrăcat cu veşminte noi, tatăl stă întins. Fiul, după ce a venit, se apleacă de sus [către el], atinge organele [tatălui] cu organele [sale] astfel încât, din [acea] poziție, îndreptat către el, tatăl să îi încredințeze [tradiția]. în continuare, îi încredințează [următoarele]:
„Lasă-mă să-ți dau vocea mea, ție!" - [spune] tatăl.
„Iau vocea ta în mine" - [spune] fiul.
„Lasă-mă să-ți dau suflul meu, ție!" - [spune] tatăl.
„Iau suflul tău în mine" - [spune] fiul.
„Lasă-mă să-ți dau ochiul, ție!" - [spune] tatăl.
„Iau ochiul tău în mine." - [spune] fiul.
„Lasă-mă să-ți dau urechea mea, ție!" - [spune] tatăl.
„Iau urechea ta în mine" - [spune] fiul.
„Lasă-mă să-ți dau gustul hranei, ție!" - [spune] tatăl.
„Iau gustul hranei în mine" - [spune] fiul.
„Lasă-mă să-ți dau faptele mele, ție!" - [spune] tatăl.
„Iau faptele tale în mine" - [spune] fiul.
„Lasă-mă să-ți dau fericirea şi durerea mea, ție!" - [spune] tatăl.
„Iau fericirea şi durerea ta în mine" - [spune] fiul.
„Lasă-mă să-ți dau beatitudinea mea, plăcerea mea şi funcția mea de procreație, ție!" - [spune] tatăl.

„Iau beatitudinea ta, plăcerea ta şi funcția ta de procreație

în mine" - [spune] fiul.
„Lasă-mă să-ți dau mişcările mele, ție!"- [spune] tatăl.
„Iau mişcările tale în mine" - [spune] fiul.
„Lasă-mă să-ți dau mintea mea, ție!" - [spune] tatăl.
„Iau mintea ta în mine"- [spune] fiul.
„Lasă-mă să-ți da vi conştiința mea, ție!" - [spune] tatăl.
„Iau conştiința ta în mine" - [spune] fiul.
Sau, dacă [tatălui] îi este cu neputință să vorbească mult, atunci să spună pe scurt astfel:
„Lasă-mă să-ti dau suflurile mele, tie!"
Fiul [trebuie să spună] astfel:
„Iau suflurile tale în mine."
în continuare, [fiul] se întoarce spre dreapta şi pleacă.
Tatăl îi strigă [astfel]:
„Să te bucuri de faimă, strălucirea lui Brahman şi renume!"
In continuare, celălalt priveşte pe după umărul stâng şi, punându-şi [capul] între mâini sau acope-rindu-1 cu marginea hainei, [spune] astfel:
„Fie ca tu să obții lumile paradisiace *(svarga loka)* şi ceea ce dorești!"
Dacă [tatăl] se face bine, atunci trebuie să trăiască sub autoritatea fiului sau să rătăcească [ca ascet].[1] Dacă totuşi moare, atunci [ei] trebuie să îi asigure [ceremonialul mortuar] aşa cum se cuvine să fie asigurat, aşa cum se cuvine să fie asigurat.
Al doilea Adhyăya s-a terminat.

Notă:

[1] Prin acest ritual, tatăl i-a transmis integral fiului toate prerogativele de stăpân al casei; aşadar, nu el, ci fiul este acum noul cap al familiei. De aceea, dacă totuşi tatăl se face bine, el trebuie să trăiască de acum încolo sub autoritatea fiului său.

ADHYAYA III

III.l. Pratardana, fiul lui Divodăsa a ajuns, prin luptă şi bărbăție, la îndrăgitul sălaş al lui Indra. Lui, Indra i-a spus: „Pratardana, alege un bun!"

Pratardana a spus astfel:

„Alege-mi chiar tu acel [bun] pe care îl socoteşti cel mai binefăcător pentru un om!"

Lui, Indra i-a spus astfel:

„Cineva superior nu alege pentru cineva inferior. Alege tu însuți!"

„Cu adevărat, [toate lucrurile îmi par] inferioare." - a spus Pratardana. In continuare, Indra nu s-a îndepărtat de adevăr, Indra, cu adevărat, fiind adevărul. Lui, Indra i-a spus: „Cunoaşte-mă doar pe mine! Eu socotesc acest [lucru] cel mai binefăcător pentru oameni, ca ei să mă cunoască pe mine. L-am ucis pe Tvaştra, cel cu trei capete, i-am aruncat la lupi pe călugării cerşetori Arunmukha. Trecând peste multe legăminte i-am devorat, în ceruri, pe cei din neamul Prahlăda, în aer, pe cei din neamul Puloma, pe pământ, pe cei din neamul Kălakanja. Acolo, [în luptă], mie nu mi-a pierit nici un fir de păr. Celui care mă cunoaşte astfel, lumea lui nu este distrusă prin nimic, nici prin fapte, nici prin furt, nici prin uciderea unui fetus, nici prin uciderea mamei, nici prin uciderea tatălui[1]. Chiar dacă vrea să săvârşească un păcat, culoarea închisă a feței sale nu dispare[1]."

Notă:

[1] Kauşîtaki-Brăhmana Upanişad pare, în general, să fie axată pe cultul lui Indra care, în mitologia vedică, era căpetenia zeilor, şi astfel, căpetenia întregului Univers. In acest pasaj, Indra simbolizează principiul transcendent; motivul pentru care, dintre toți zeii, tocmai Indra a fost

III.2. El, [Indra] a spus: „[Eu] sunt suflul *{prăna).* Ca fiind Şinele [ce constă din] conştiinţă *(prajnătmari),* ca fiind viaţa, nemurirea - astfel să se mediteze la mine. Viata este suflul şi suflul este viaţa. Câtă vreme suflul se află în acest corp, există şi viaţa. Prin suflu se dobândeşte nemurirea în această lume. Prin inteligenţă [se obţin] concepţii adevărate. Cel care meditează la mine ca fiind viaţa şi nemurirea îşi duce până la capăt viaţa în lumea aceasta şi obţine nemurirea şi indestructibilitatea în lumile paradisiatice. Cineva a spus astfel: „Suflurile tind către unitate. [Altfel], nimeni nu ar putea ca, în acelaşi timp, să glăsuiască cu vocea, să [cunoască] o formă cu ochiul, un sunet cu urechea, un gând cu mintea. Suflurile, devenite unul, fac cunoscute toate aceste [lucruri][2].

Notă: continuare

ales să simbolizeze acest principiu este statutul său privilegiat (acela de conducător) printre zeităţi. In această porţiune a textului, nu poate fi vorba despre zeul Indra deoarece se spune despre entitatea la care trimite termenul „Indra" că reprezintă adevărul, că prin cunoaşterea acestuia se transcend toate condiţionările karmice (adică nu mai este supus efectelor faptelor pe care le comite, indiferent de gravitatea lor), în acest fel, Indra nu poate constitui o componentă a lumii fenomenale, supusă în mod inevitabil iluziei şi determinaţiei karmice, ci reprezintă tocmai ieşirea din fenomenal, adică transcendenţa.

[1] Adică nu devine palid.

[2] Vorbirea, vederea, auzul sunt toate unul şi acelaşi lucru adică suflu, în accepţiunea sa metafizică şi nu în cea biologică (unde prin „suflu" se înţelege strict „respiraţie"). Ele reprezintă ramificaţii ale aceluiaşi suflu şi astfel devine posibilă acţiunea lor simultană. Suflul, deşi este unic se ramifică în multiplele organe de simţ şi de acţiune, acţiunile acestor organe fiind totodată şi acţiunile suflului. Explicaţia acestui mod de a concepe relaţia dintre suflu şi organele de simţ şi cele de acţiune este faptul că suflul, considerat a fi identic cu conştiinţa, reprezintă esenţa aspectelor active şi cognitive ale unui individ. De aceea se spune că activitatea unui singur organ constituie, de fapt, punerea în activitate a suflului, în ansamblul său, deoarece fiecare organ, în parte, reprezintă suflul.

Când vocea glăsuieşte, toate suflurile glăsuiesc după ea.
Când ochiul vede, toate suflurile văd după el.
Când urechea aude, toate suflurile aud după ea.
Când mintea gândeşte, toate suflurile gândesc după ea.
Când suflul respiră, toate suflurile respiră după el."
Astfel, aceste [lucruri] le-a spus Indra.
„Există totuşi, între sufluri, [unul care este] superior" - astfel [a mai spus Indra][1].
III.3. Se trăieşte fără voce [căci] vedem [oameni] muți.
Se trăieşte fără ochi [căci] vedem [oameni] orbi.
Se trăieşte fără ureche [căci] vedem [oameni] surzi.
Se trăieşte fără minte [căci] vedem [oameni] puerili.
Se trăieşte cu mâinile tăiate, se trăieşte cu picioarele tăiate [căci] vedem astfel de [oameni].
Cu adevărat, suflul [care este] Şinele [ce constă din] conştiință, apucând acest corp, îl face să se ri-

Notă:
[1] Indra se referă la respirație, la suflul ascendent *(prăna)*. Că acesta este suflul, în esența sa cea mai proprie reiese din faptul că viața corpului depinde de el (vezi II. 14), că doar el face posibilă existența celorlalte sufluri în corp. însăşi denumirea suflului văzut ca principiu metafizic este aceeaşi cu denumirea suflului ca principiu biologic (adică respirația) şi anume "Prăna". Deşi respirația, celelalte sufluri ale organismului, organele de simț şi de acțiune sunt toate ramificări ale suflului metafizic, ale principiului, cea mai apropiată de acest principiu este respirația (datorită statutului ei de condiție indispensabilă vieții). Aşadar, atunci când ne referim la suflurile unui organism, singura care poate purta denumirea de suflu *(prăna)* este respirația, celelalte sufluri având diverse denumiri ("vedere", "auz", "vorbire" etc). Aceasta deoarece, la nivelul organismului, respirația este cea care deține funcția pe care suflul metafizic o are la nivelul întregului Univers (aceea de principiu).

dice. De aceea, să se mediteze la el [ca fiind] Uktha. Astfel, în suflu, se obține totul. Ceea ce este suflul este şi conştiința şi ceea ce este conştiința este şi suflul. Aceasta este cunoaşterea [corectă], acesta este punctul de vedere [corect]. Când un om este adormit şi nu mai are nici un vis, atunci, în el, suflul ajunge la unitate *(ekadhă).* Vocea împreună cu toate numele se dizolvă [în el], ochiul împreună cu toate formele se dizolvă [în el], urechea împreună cu toate sunetele se dizolvă [în el], mintea împreună cu toate gândurile se dizolvă [în el][1].
Atunci când el se trezeşte, aşa cum din focul arzând scânteile se împrăştie în toate direcțiile, la fel din acest Sine se împrăştie suflurile, [fiecare] după cum îi este locul. Din sufluri [se împrăştie] simțurile *{deva),* din simțuri [se împrăştie] lumile *(loka).*[2] Astfel, suflul [care este] Şinele [ce constă din] conştiință, apucând acest corp, îl face să se ridice. De aceea, să se mediteze la el ca fiind Uktha[3].

Notă:

[1] Starea de somn profund, fără vise *(suşuptasthmw)* este considerată, în brahmanism, ca fiind stadiul în care conştiința rămâne pură, lipsită de perturbațiile produse de activitatea senzorială. Procesul de încetare a activității senzoriale este interpretat ca fiind o reducere a organelor de simț şi de acțiune la originea lor, care este suflul nedeterminat. Apare aici şi o importantă idee filosofică şi anume aceea a postulării conştiinței drept principiu, drept Şinele ființelor. Identificarea Sinelui atât cu suflul cât şi cu conştiința sugerează faptul că Şinele este subiectul absolut al întregii experiențe (atât al experiențelor cognitive cât şi al celor volitive). Suflul reprezintă, cum o arată de nenumărate ori textul, forma cea mai generală şi mai nespecificată a acțiunii (deci, un nume generic al acțiunii).

[2] Acest pasaj susține caracterul idealist al filosofiei din upanişade. Lumile se nasc din simțuri, altfel spus lumile nu sunt altceva decât percepție, decât reprezentare căreia ar putea să nu-i corespundă nimic în exterior.

[3] Aşa cum recitarea Ukthei este o condiție indispensabilă în vederea asigurării eficacității ritualului vedic, tot astfel, prezența suflului în corp este indispensabilă pentru menținerea vieții biologice.

Astfel, în suflu, totul se obține. Ceea ce este suflul este şi conştiința şi ceea ce este conştiința este şi suflul. Aceasta este demonstrația acestui [fapt], aceasta este cunoaşterea lui. Când omul suferind ajunge pe moarte, ajunge lipsit de vlagă, ajunge la inconştiență, despre el se spune că a fost părăsit de conştiință *{citta)*. [El] nu mai aude, nu mai vede, vocea [lui] nu mai glăsu-ieşte, [el] nu mai gândeşte. în el, suflul ajunge la unitate. Vocea împreună cu toate numele se dizolvă [în suflu], ochiul împreună cu toate formele se dizolvă [în suflu], urechea împreună cu toate sunetele se dizolvă [în suflu], mintea împreună cu toate gândurile se dizolvă [în suflu]. Atunci când el pleacă din acest corp, pleacă împreună cu toate acestea.

111.4. Din el, vocea ia asupra sa toate numele [căci] prin voce sunt obținute toate numele.

Din el, respirația ia asupra sa toate mirosurile [căci] prin respirație sunt obținute toate mirosurile.

Din el, ochiul ia asupra sa toate formele [căci] prin ochi sunt obținute toate formele.

Din el, urechea ia asupra sa toate sunetele [căci] prin ureche sunt obținute toate sunetele.

Din el, mintea ia asupra sa toate gândurile [căci] prin minte sunt obținute toate gândurile.

Cu adevărat, acestea stau laolaltă în acest corp şi împreună îl părăsesc. Mai departe, vom arăta cum întreaga ființă devine una cu conştiința *{prajnă)*.

111.5. Vocea este o parte scoasă din ea. Numele este elementul *{bhuta mătra)* său aflat în exterior.

Respirația este o parte scoasă din ea. Mirosul este elementul său aflat în exterior.

Ochiul este o parte scoasă din ea. Forma este elementul său aflat în exterior.
Urechea este o parte scoasă din ea. Sunetul este elementul său aflat în exterior.
Limba este o parte scoasă din ea. Gustul hranei este elementul său aflat în exterior.
Cele două mâini sunt o parte scoasă din ea. Acțiunea este elementul lor aflat în exterior.
Corpul este o parte scoasă din ea. Plăcerea şi durerea sunt elementele sale aflate în exterior.
Organul genital este o parte scoasă din ea. Beatitudinea, plăcerea şi procreația sunt elementele sale aflate în exterior.
Cele două picioare sunt o parte scoasă din ea. Mişcarea este elementul său aflat în exterior.
Mintea este o parte scoasă din ea. Gândurile şi dorințele sunt elementele sale aflate în exterior[1].
III.6. Ajungând, prin conştiință *(prajnă),* la controlul vocii, prin mijlocirea vocii se obțin toate numele.
Ajungând, prin conştiință, la controlul respirației, prin mijlocirea respirației se obțin toate mirosurile .
Ajungând, prin conştiință, la controlul ochiului, prin mijlocirea ochiului se obțin toate formele.
Ajungând, prin conştiință, la controlul urechii, prin mijlocirea urechii se obțin toate sunetele.
Ajungând, prin conştiință, la controlul limbii, prin mijlocirea limbii se obțin toate gusturile hranei.

Notă:

[1] Toate organele de simț şi de acțiune ale unei ființe nu sunt decât ramificări ale suflului, părți extrase din acesta. Acțiunea specifică fiecărui organ constituie modalități de exteriorizare a suflului.

Ajungând, prin conştiinţă, la controlul celor două mâini, prin mijlocirea celor două mâini se obţin toate acţiunile.
Ajungând, prin conştiinţă, la controlul corpului, prin mijlocirea corpului se obţin toate plăcerile şi toate durerile.
Ajungând, prin conştiinţă, la controlul organului genital, prin mijlocirea organului genital se obţine beatitudinea, plăcerea şi procreaţia.
Ajungând, prin conştiinţă, la controlul celor două picioare, prin mijlocirea celor două picioare se obţin toate mişcările.
Ajungând, prin conştiinţă, la controlul minţii, prin mijlocirea minţii se obţin toate gândurile[1].
III.7. în lipsa conştiinţei, vocea nu face cunoscut vreun nume. „Mintea mea a fost în altă parte. Eu nu am cunoscut acel nume"- astfel se spune.
în lipsa conştiinţei, respiraţia nu face cunoscut vreun miros. „Mintea mea a fost în altă parte. Eu nu am cunoscut acel miros" - astfel se spune.
în lipsa conştiinţei, ochiul nu face cunoscută vreo formă. „Mintea mea a fost în altă parte. Eu nu am cunoscut acea formă" - astfel se spune.
în lipsa conştiinţei, urechea nu face cunoscut vreun sunet. „Mintea mea a fost în altă parte. Eu nu am cunoscut acel sunet" - astfel se spune.

Notă:
[1] Activitatea organelor de simţ şi de acţiune este integral dictată şi controlată de către conştiinţă. Organele de simţ şi cele de acţiune nu constituie subiectul ultim al acţiunilor, ci sunt mai degrabă nişte instrumente prin intermediul cărora se manifestă conştiinţa. în acest fel conştiinţa este subiectul absolut al cogniţiei (care se efectuează prin intermediul organelor de simţ) şi al acţiunii (efectuată prin mijlocirea organelor de acţiune).

în lipsa conştiinţei, limba nu face cunoscut vreun gust al hranei. „Mintea mea a fost în altă parte. Eu nu am cunoscut acel gust al hranei" - astfel se spune.
In lipsa conştiinţei, cele două mâini nu fac cunoscută vreo acţiune. „Mintea mea a fost în altă parte. Eu nu am cunoscut acea acţiune" - astfel se spune.
în lipsa conştiinţei, corpul nu face cunoscută vreo plăcere sau vreo durere. „Mintea mea a fost în altă parte. Eu nu am cunoscut nici acea plăcere, nici acea durere" - astfel se spune.
în lipsa conştiinţei, organul genital nu face cunoscută beatitudinea, plăcerea sau vreo odraslă. „Mintea mea a fost în altă parte. Eu nu am cunoscut nici acea beatitudine, nici acea plăcere şi nici acea odraslă" - astfel se spune.
în lipsa conştiinţei, cele două picioare nu fac cunoscută vreo mişcare. „Mintea mea a fost în altă parte. Eu nu am cunoscut acea mişcare" - astfel se spune.
în lipsa conştiinţei, nu se produce nici un gând şi nu se cunoaşte ceea ce trebuie cunoscut.
III.8. Nu vocea e de dorit să fie cunoscută. Cel care vorbeşte să fie cunoscut!
Nu mirosul e de dorit să fie cunoscut. Cel care miroase să fie cunoscut!
Nu forma e de dorit să fie cunoscută. Cel care vede să fie cunoscut!
Nu sunetul e de dorit să fie cunoscut. Cel care aude să fie cunoscut!
Nu gustul hranei e de dorit să fie cunoscut. Cel care deosebeşte gustul hranei să fie cunoscut!

Nu acțiunea este de dorit să fie cunoscută. Cel care acționează să fie cunoscut!
Nu fericirea şi durerea e de dorit să fie cunoscute. Cel care deosebeşte fericirea şi durerea să fie cunoscut!
Nu' beatitudinea, plăcerea sau procreația e de dorit să fie cunoscute. Cel care experimentează beatitudinea, plăcerea sau procreația să fie cunoscut!
Nu mişcarea e de dorit să fie cunoscută. Cel care se mişcă să fie cunoscut!
Nu gândirea este de dorit să fie cunoscută. Cel care gândeşte să fie cunoscut!
Aceste zece elemente ale existenței *(bhiita mătra)* trimit la conştiință *(prajnă)* şi cele zece elemente ale conştiinței *(prajnă mătra)* trimit la existență[1].
Dacă elementele existenței n-ar exista, nici elementele conştiinței n-ar exista şi dacă elementele conştiinței n-ar exista, nici elementele existentei n-ar exista.
Nici o formă nu a luat naştere din altă parte [decât din conştiință] şi nici această multiplicitate [a lumii].
Aşa cum circumferința roții unui car este fixată în spițe iar spițele sunt fixate în butuc, tot aşa, elementele existentei sunt fixate în elementele con-ştiinței, iar elementele conştiinței sunt fixate în suflu.[2] Acest suflu este Sinele-conştiință, este beati-

Notă:

[1] Elementele existenței sunt exteriorizările, efectele organelor de simț şi de acțiune (adică mişcarea, formele, etc), pe când elementele conştiinței sunt înseşi aceste organe. Afirmarea dependenței reciproce dintre elementele existenței şi elementele conştiinței indică o formă de idealism ontologic.

[2] Din nou găsim indicii ale unui eventual solipsism susținut de filosofia upanişadelor. Elementele existenței apar ca fiind dependente, ca fiind originate din elementele conştiinței; altfel spus, Universul ia naştere din conştiință. Universul nu este o entitate exterioară conştiinței, inde-

tudinea, este lipsa bătrâneții, este nemurirea. [El] nici nu se face mai mare prin mijlocirea faptelor pioase *(sădhu),* nici [nu se face] mai mic prin mijlocirea [faptelor] ne-pioase. Acesta îl face să săvârşească fapte pioase pe acela care doreşte să se ridice din aceste lumi, şi [tot] acesta îl face să săvârşească fapte ne-pioase pe cel care doreşte să se coboare. Acesta este cel care păzeşte lumea *(lokapăla),* acesta este suveranul lumii *(loka adhipati),* acesta este cel ce stăpâneşte lumea *(lokesa).* El este Şinele meu -astfel este cunoscut. El e Şinele meu - astfel este cunoscut.
Al treilea Adhyăya s-a terminat. ADHYÂYA IV
IV.l. Gărgya Bălăki a fost un învățător faimos. [Se spune] că el a locuit printre Usînara, că a locuit printre Matsya, printre Kurupancăla, printre Kăsi-videha. Ducându-se la Ajătasatru, regele din Kăsi[1], el i-a spus astfel:
„Lasă-mă să-ți vorbesc despre Brahman!"
Ajătasatru i-a spus astfel:
„îți dăm o sută [de vaci pentru aceasta]."[2]
[Auzind] această discuție, oamenii [au început] să alerge [strigând]:
„Tatăl, tatăl!"

Notă: continuare
pendentă de aceasta pe care conştiința încearcă, prin intermediul simțurilor, să o reprezinte ci este chiar o creație a conştiinței, realizată prin intermediul simțurilor şi al minții.

[1] „Kâsî" este numele sub care, în vechime, era cunoscut actualul oraş Vârânasî (Benares).

[2] Recompensa constând într-un anumit număr de vaci era ceva obişnuit în antichitatea indiană. De aceea Ajătasatru îi spune lui Gărgya Bălăki „sahasrarn dadmah"- literal „îți dăm o sută", faptul că era vorba despre o sută de vaci înțelegându-se de la sine.

IV.2. [Am meditat] la măreţia din Soare, la hrana din Lună, la adevărul din lumină, la sunetul din tunet, la Indra Vaikunţha din vânt, la plenitudinea spaţiului, la focul cel mereu învingător, la strălucirea din apă - aceasta în privinţa divinităţilor. In continuare, în privinţa Sinelui [am meditat] la reflexia din oglindă, la perechea din umbră, la viaţa din ecou, la moartea din sunet, la [zeul] Yama din vis, la Prajăpati din corp, la vocea din ochiul drept, la adevărul din ochiul stâng[1].
IV.3. Bălăki a spus astfel:
„La fiinţa din Soare am meditat eu."
Lui, Ajătaâatru i-a spus astfel:
„Nu despre aceasta să vorbim. Eu am meditat la ea ca fiind cea mare, cea îmbrăcată în veşminte albe, cea situată deasupra [tuturor], cea care stăpâneşte toate puterile, cea din fruntea fiinţelor. Cel care meditează astfel la ea devine cel situat deasupra [tuturor], cel ce stăpâneşte toate puterile, cel din fruntea fiinţelor.
Notă:
[1] Această încercare a lui Gărgya Bălăki de a-1 găsi pe Brahman figurează şi în Brhadăranyaka Upanişad 2, 1, cu singura diferenţă că acolo brahmanul îl identifică pe Brahman cu douăsprezece (şi nu cu şaisprezece, cum apar în Kauşîtaki-Brăhmana Upanişad) elemente ale naturii. In discuţia ce va urma, Ajătasatru respinge orice identificare propusă de Gărgya Bălăki, arătând că oricare dintre acestea identificări ne situează tot în registrul imanenţei, Brahman cel transcendent fiind obţinut doar prin cunoaşterea acestor false identităţi ale principiului. Tot ceea ce se poate obţine prin metodele de meditaţie sugerate de Bălăki sunt bunuri lumeşti chiar dacă e vorba despre cele mai înalte dintre acestea. Nu este foarte important cu ce anume din cadrul naturii îl identifică Gărgya Bălăki pe Brahman (din text nu reiese întotdeauna foarte clar despre ce element al naturii e vorba) ceea ce contează este respingerea generică a acestor identificări, respingerea găsirii unei identităţi în planul imanent pentru Brahman. Ajătasatru respinge, din principiu, într-o modalitate apriorică găsirea lui Brahman în lumea manifestată, sugerând astfel transcendenţa lui.

IV.4. Bălăki a spus astfel:
„La ființa din Lună am meditat eu."[1]
Lui, Ajătasatru i-a spus astfel:
„Nu despre aceasta să vorbim. Eu am meditat la ea ca fiind Şinele hranei. Cel care meditează astfel la ea devine Şinele hranei.
IV.5. Bălăki a spus astfel:
„La ființa din lumină am meditat eu."
Lui, Ajătasatru i-a spus astfel:
"Nu despre aceasta să vorbim. Eu am meditat la ea ca fiind Şinele adevărului. Cel care meditează astfel la ea devine Şinele adevărului.
IV.6. Bălăki a spus astfel:
„La ființa din tunet am meditat eu."
Lui, Ajătasatru i-a spus astfel:
„Nu despre aceasta să vorbim. Eu am meditat la ea ca fiind Şinele sunetului. Cel care meditează astfel la ea devine Şinele sunetului.
IV.7. Bălăki a spus astfel:

Notă:

[1] Meditația la cele şaisprezece elemente ale Universului cu care Gărgya Bălăki îl identifică pe Brahman, chiar dacă nu conduce la cunoaşterea lui Brahman, are totuşi anumite realizări în plan lumesc. Cel care meditează la persoana din Soare obține toate puterile guvernatoare, aşa cum şi cei care aduc jertfe zeităților obțin bunăstarea în această viața şi în viața de după moarte. Kauşîtaki-Brăhmana Upanişad nu pune astfel la îndoială eficacitatea tehnicilor de venerație şi a procedeelor de meditație propuse de tradiția vedică ci doar semnalează caracterul lor limitat, incapacitatea lor de a conduce ființa umană la Brahman. Upanişadele şi Veda nu se află astfel într-un raport de contradicție, doctrinele lor neconstituind teorii alternative, concurente despre Univers. Ştiința vedică este interesată de structura lumii fenomenale şi de modurile în care omul se poate încadra în această structură. Upanişadele nu contrazic această ştiință ci o depăşesc, o transcend prin faptul că obiectul lor de interes este situat dincolo de această lume.

„La ființa din vânt am meditat eu."
Lui, Ajătasatru i-a spus astfel:
„Nu despre aceasta să vorbim. Eu am meditat la ea ca fiind Indra Vaikunțha, oastea [întotdeauna] nebiruită. Cel care meditează astfel la el devine victorios, de neînvins, cel care îi biruieşte pe ceilalți.
IV.8. Bălăki a spus astfel:
„La ființa din spațiu *(ăkăse puruşa)* am meditat eu."
Lui, Ajătasatru i-a spus astfel:
„Nu despre aceasta să vorbim. Eu am meditat la ea ca fiind Brahma, [cea care este] în întregime non-activă. Cel care meditează astfel la ea devine plin de urmaşi, de vite, de glorie, de strălucirea lui Brahman, de lumi paradisiace. [El] îşi duce până la capăt viața [sa].
IV.9. Bălăki a spus astfel:
„La ființa din foc am meditat eu."
Lui, Ajătasatru i-a spus astfel:
„Nu despre aceasta să vorbim. Eu am meditat la ea ca fiind cea mereu biruitoare. Cel care meditează astfel la ea devine învingător al celorlalți.
IV. 10. Bălăki a spus astfel:
„La ființa din apă am meditat eu."
Lui, Ajătasatru i-a spus astfel:
„Nu despre aceasta să vorbim. Eu am meditat la ea ca fiind Şinele strălucirii. Cel care meditează astfel la ea devine Şinele strălucirii.
Acestea, în privința divinităților. în continuare, în privința Sinelui.

IV.ll. Bălăki a spus astfel:
„La ființa din oglindă am meditat eu."
Lui, Ajătasatru i-a spus astfel:
„Nu despre aceasta să vorbim. Eu am meditat la ea ca fiind reflexia. Celui care meditează astfel la ea, urmaşii [i se nasc] asemănători [lui] şi nu diferiți [de el].
IV.12. Bălăki a spus astfel:
„La ființa din umbră am meditat eu."
Lui, Ajătasatru i-a spus astfel:
„Nu despre aceasta să vorbim. Eu am meditat la ea ca fiind perechea nedespărțită. Cel care meditează astfel la ea obține o pereche şi devine cel cu o pereche.
IV.13. Bălăki a spus astfel:
„La ființa din ecou am meditat eu."
Lui, Ajătasatru i-a spus astfel:
„Nu despre aceasta să vorbim. Eu am meditat la ea ca fiind viața. Cel care meditează astfel la ea nu ajunge să se sminteasc㠄 înainte de vreme.
IV.14. Bălăki a spus astfel:
„La ființa din sunet am meditat eu."
Lui, Ajătasatru i-a spus astfel:
„Nu despre aceasta să vorbim. Eu am meditat la ea ca fiind moartea. Cel care meditează astfel la ea nu moare înainte de vreme.
IV.15. Bălăki a spus astfel: „La ființa care se manifestă în visele celui adormit am meditat eu."
Lui, Ajătasatru i-a spus astfel:

„Nu despre aceasta să vorbim. Eu am meditat la ea ca fiind regele Yama. Celui care meditează astfel la ea, totul se supune superiorității sale.
IV.16. Bălăki a spus astfel:
„La ființa din corp am meditat eu."
Lui, Ajătasatru i-a spus astfel:
„Nu despre aceasta să vorbim. Eu am meditat la ea ca fiind Prajăpati. Cel care meditează astfel la ea dă naştere la urmaşi, [dobândeşte] vite, frumusețe, strălucirea lui Brahman, lumea paradisiacă şi îşi duce viața până la capăt.
IV.17. Bălăki a spus astfel:
„La ființa din ochiul drept am meditat eu."
Lui, Ajătasatru i-a spus astfel:
„Nu despre aceasta să vorbim. Eu am meditat la ea ca fiind Şinele vocii, Şinele focului, Şinele luminii. Cel care meditează astfel la ea devine Şinele tuturor acestora.
IV.18. Bălăki a spus astfel:
„La ființa din ochiul stâng am meditat eu."
Lui, Ajătasatru i-a spus astfel:
„Nu despre aceasta să vorbim. Eu am meditat la ea ca fiind Şinele adevărului, Şinele luminii, Şinele strălucirii. Cel care meditează astfel la ea devine Şinele tuturor acestora.
IV.19. Apoi, Bălăki a tăcut. Ajătasatru i-a spus astfel:
„[Doar] atât [cunoşti tu], Bălăki?" Bălăki a spus astfel:
„[Doar] atât."

Ajătasatru i-a spus:
„O, Bălăki, cu adevărat, în zadar m-ai făcut să stau de vorbă [cu tine, spunându-mi]: „Lasă-mă să-ți vorbesc despre Brahman!" Acela care este creatorul acestor ființe, acela care săvârşeşte aceste acțiuni, într-adevăr acela trebuie cunoscut."
După aceasta, Bălăki s-a întors cu combustibil în mână [spunând]:
„Lasă-mă să vin la tine ca discipol!"[1]
Ajătasatru i-a spus astfel:
„Ca un Kşatriya să ia ca discipol un Brahmana, acest [lucru] îl socot împotriva naturii. [Totuşi] vino şi te voi face să înțelegi!"
[Apoi], apucându-i mâinile, au plecat. Ei doi au ajuns la un om adormit. Lui, Ajătasatru i-a vorbit astfel:
„[Tu], cel măreț, cel îmbrăcat în veşminte albe, regele Soma!" Acela [însă] stătea tot întins. Atunci, el 1-a împuns cu un băț şi acela s-a ridicat. Ajătaâatru a spus astfel:
„Bălăki, unde a stat întins acel om, unde a fost el şi de unde a venit el?"
Bălăki nu a ştiut [să răspundă]. Ajătasatru i-a spus:

Notă:

[1] Eşecul brahmanului Bălăki în încercarea sa de a-1 explica pe Brahman, vădeşte criza în care intraseră clasicele teorii vedice în perioada redactării upanişadelor. Chiar dacă nu se vor a fi altceva decât nişte continuatoare ale tradiției Vedei, upanişadele resping cu convingere teoriile superficiale ale vedismului şi pun în discuție statutul de oameni superiori al celor care dețin cunoaşterea vedică, adică al brahmanilor. Aşa se face că regele Ajătasatru, un Kşatriya, se dovedeşte a fi superior în cunoaştere brahmanului Gârgya Bălăki, care îi cere lui Ajătasatru sâ îl accepte ca discipol. Ajătasatru îl identifică pe Brahman (în IV.19 şi în IV.20) cu Şinele situat în inima omului, cu Şinele ce constă în suflu şi în conştiință. Acesta nu e o parte a lumii manifestate, ci, prin faptul că este creatorul ei, se găseşte dincolo de aceasta.

„Acolo unde a stat întins acel om, acolo unde a fost el şi acolo de unde a venit el, [acolo este locul unde se află] canalele energetice ale omului, cele numite Hită, care se răspândesc de la inimă în întreg corpul. Ele sunt alcătuite dintr-un fluid fin [de culoare] albă, neagră, galbenă sau roşie. Atunci când este adormit şi nu vede nici un vis, [omul] se găseşte în ele.

IV.20. In continuare, în el, suflul ajunge la unitate, în el, se reabsoarbe vocea împreună cu toate numele, se reabsoarbe ochiul împreună cu toate formele, se reabsoarbe urechea împreună cu toate sunetele, se reabsoarbe mintea împreună cu toate gândurile. Atunci când el se trezeşte, aşa cum din focul arzând scânteile se împrăştie în toate direcţiile, la fel, din acest Sine se împrăştie suflurile, [fiecare] după cum îi este locul, din sufluri [se împrăştie] simţurile, din simţuri [se împrăştie] lumile. Acest suflu care este chiar Sinele-conştiinţă *(praj-nătmari)* a intrat în Şinele corporal *(sarîrătman)* prin firele de păr şi prin unghii. Aşa cum cuţitul a fost pus în teacă, aşa cum focul [a fost pus] în sursa sa, tot aşa, Sinele-conştiinţă a intrat în Şinele corporal prin firele de păr şi prin unghii.

Pe acest Sine îl urmează celălalt Sine, aşa cum pe un conducător [îl urmează] [oamenii] săi. Aşa cum un conducător se foloseşte de [oamenii] săi, şi aşa cum pe conducător îl slujesc [oamenii] săi, tot la fel, Sinele-conştiinţă se foloseşte de celelalte Sine,[1]

Notă:

[1] Celelalte Sine sunt totalitatea organelor de simţ şi de acţiune, sunt Şinele corporal. In text apare „Âtmabhih" adică forma de instrumen-tativ plural a cuvântului „5tman"(Sine). Aceasta deoarece Şinele corporal nu este privit ca un întreg ci ca un conglomerat de simţuri şi de organe de acţiune, fiecare dintre ele în parte constituind un Sine.

iar celelalte [Sine] îl slujesc pe acest Sine. Atâta timp cât Indra nu a cunoscut acest Sine, demonii l-au învins. Dar când l-a cunoscut, atunci, ucigându-i şi biruindu-i pe demoni el [a dobândit] toate puterile guvernatoare asupra zeilor, toate puterile guvernatoare asupra fiinţelor *(bhuta),* a atins starea de superioritate *{sraişţhya),* de autonomie *(svărăjya),* de supremaţie *(ădhipatyă).* La fel, cel care cunoaşte aceasta îşi scutură toate păcatele, [dobândeşte] toate puterile guvernatoare asupra fiinţelor, atinge starea de superioritate, de autonomie şi de supremaţie -cel care cunoaşte aceasta, cel care cunoaşte aceasta.
Al patrulea Adhyâya s-a terminat. KauşTtaki-Brăhmana Upanişad s-a terminat.

Svetăsvatara Upanişad

Notă introductivă. Svetăsvatara Upanişad este unul dintre textele upanişadice la care Sarikarăcărya face referire în comentariul său la Brahmasutra şi de aici provine, în bună parte, faima de care se bucură (în Brahmasutrabhaşya, Sarikarăcărya citează de cincizeci şi trei de ori diferite pasaje din Svetăsvatara Upanişad). Chiar dacă vechimea textului nu este încă pe deplin stabilită, făcând obiectul a numeroase discuţii contradictorii, e cert însă că Svetăsvatara Upanişad este una dintre primele cincisprezece upanişade. Paul Deussen împarte corpusul upanişadic în patru grupe, în funcţie de timpul în care au fost elaborate, şi în această clasificare Svetăsvatara Upanişad se găseşte în grupa a doua. Astfel, Deussen îi atribuie o vechime considerabilă, având în vedere că în prima grupă figurează doar şase upanişade (scrise toate în proză): Brhadăranyaka, Chăndogya, Taittirîya, Aitareya, Kauşîtaki şi Kena. Svetăsvatara Upanişad ar aparţine aceleiaşi perioade în care au fost scrise şi Kaţha, Isă, Mundaka şi Mahănărăyana, deci s-ar găsi în seria primelor unsprezece upanişade, dacă se are în vedere criteriul cronologic.

Svetăsvatara Upanişad ţine de Yajur-Veda cel negru, însă curentul de interpretare al Yajur-Vedei (Săkhă) căruia îi aparţine Svetăsvatara Upanişad nu este cunoscut, dând astfel naştere la numeroase supoziţii privind orientările acestuia. Caracterul ortodox al textului a fost uneori contestat datorită existenţei, cel puţin în aparenţă, a unor tendinţe către dualism, ceea ce i-a făcut pe unii interpreţi să creadă că Svetăsvatara Upanişad nu ar ţine de Vedănta, ci ar fi mai degrabă influenţată

de sistemul Sămkhya. în textul nostru există, într-adevăr, pasaje ce ar putea fi interpretate ca afirmând poziţii dualiste, însă ele se află laolaltă cu teorii moniste şi, în plus, acestea din urmă sunt cele ce prevalează.
Totuşi versetul IV.5, de exemplu, pare să prefigureze în bună măsură sistemul Sămkhya. în această sutra este vorba despre un principiu feminin din care iau naştere numeroase alte fiinţe, şi despre o pluralitate de principii masculine, dintre care unele se menţin în comuniune cu principiul feminin, iar altele abandonează acest principiu. Analogia cu Sămkhya este evidentă: principiul feminin ar fi Prakrti iar pluralitatea principiilor masculine trimite la numărul nesfârşit de Puruşa. în plus, asemenea sistemului Sămkhya, eliberarea este descrisă ca fiind un act de abandonare, de separare între Puruşa şi Prakrti (în urma căruia cele două principii îşi continuă existenţa în mod separat) şi nicidecum ca un act de discernere a irealităţii lui Prakrti, a caracterului ei iluzoriu (în urma căruia Prakrti ar înceta să mai existe), aşa cum se susţine în curentul ortodox al Vedăntei. Există însă pasaje în Svetăsvatara Upanişad care par să nege independenţa dintre spirit şi materie, acordarea de statute ontologice similare lui Puruşa şi lui Prakrti. Versetul 1.10 afirmă că materia *(pradhăna)* este destructi-bilă, în opoziţie cu Puruşa care este nemuritor şi indestructibil. De asemenea, în acest verset, cât şi în VI.16, găsim indicii ale unei concepţii ce afirmă o anumită subordonare a lui Pradhăna faţă de Puruşa. Pasajele ce afirmă subordonarea a tot ceea ce există faţă de Puruşa şi cele care afirmă unicitatea lui Puruşa în calitate de principiu sunt numeroase, astfel că sporadicele tendinţe spre dualism nu alterează în mod semnificativ monismul concepţiilor din Svetăsvatara Upanişad. însuşi scopul acestui text, aşa cum e formulat în primul verset (sloka 1.1), este acela de a găsi „fundamentele lumii" şi întotdeauna această căutare îl are drept rezultat pe Brahman, cel transcendent.

Brahman nu numai că guvernează această lume dar tot el este şi responsabil pentru unirea dintre Univers şi Sine, aşadar această unire nu apare drept un accident (ca în Sămkhya) ci este mai degrabă o intrare voită a lui Brahman în propria sa creaţie. Identitatea dintre Sine şi Brahman este afirmată de numeroase ori, Svetăsvatara Upanişad depăşind astfel perioada în care Şinele încă mai era căutat. Brahman apare ca fiind Şinele oricărei fiinţe (de fapt, Şinele întregului univers), ca fiind ceea ce este cu adevărat real în tot ce se manifestă. O altă apropiere între Svetăsvatara Upanişad şi Sămkhya ar constitui-o faptul că doctrina celor trei guna, concepţie ce va fi impusă în filosofia indiană o dată cu afirmarea filosofiei Sămkhya apare pentru prima dată în mod explicit în textul nostru. Totuşi, Svetăsvatara Upanişad nu face încă o expunere pe larg a celor trei guna, care nu apar niciodată denumite în acest text; găsim doar indicaţii referitoare la existenţa lor în registrul naturii şi la absenţa lor în registrul lui Puruşa. însă Paul Deussen consideră că în versetul mai sus amintit (IV.5) atributele „cea roşie, cea luminoasă, cea neagră" *(„lohitasuklakrşna")* s-ar referi la prezenţa celor trei guna în Prakrti („cea roşie" ar fi Rajas, „cea luminoasă", Sattva iar „cea neagră", Tamas). Cât priveşte lumea fenomenală, Svetăsvatara Upanişad pune accent asupra dependenţei sale faţă de Puruşa, asupra caracterului ei de creatură, dar nu ajunge încă să-i afirme cu tărie irealitatea. Surendranath Dasgupta atrage atenţia că termenul "măyâ" apare de trei ori în Svetăsvatara Upanişad şi că, având în vedere vechimea textului, aceasta constituie germenele concepţiei despre caracterul iluzoriu al lumii, concepţie ce se va impune odată cu Bădarăyana şi S ankara. Caracterul de iluzie al întregului univers este explicat având ca premisă statutul de unică existenţă al lui Brahman. Dacă doar Brahman există, orice altceva nu poate fi decât o iluzie, însă o iluzie ce îl are pe Brahman drept suport, drept cauză materială. Iluzia nu înseamnă non-existenţă absolută ci

doar non-existență autonomă, imposibilitatea de a exista prin sine sau caracterul condiționat al ființării sale. Aşadar, orice iluzie este stabilită într-o realitate şi ceea ce există cu adevărat într-o iluzie este componenta ei ce ține de acea realitate. Universul e o iluzie stabilită în Brahman, o supraimpoziție („Adhyăsa" - termen ce nu apare încă în upanişadele vechi, dar care va fi ulterior consacrat în Advaita Vedănta drept desig-nator al statutului ontologic al celor manifestate). Iar întrucât ceea ce este supraimpoziție reprezintă irealitate suprapusă peste ceva real, reiese că tot ceea ce e real în univers este Brahman. Se ajunge astfel la paradoxala afirmație a identității dintre Brahman şi lumea fenomenală, distincția ce există între ei fiind de ordinul irealului. Ca în majoritatea upanişadelor, elementele cosmologice aproape că lipsesc în Svetăsvatara Upanişad, fiind totuşi sporadic prezente (1.4,1.5) şi referindu-se mai mult la relația dintre Sine şi lume, la capacitatea lumii fenomenale de a produce suferință şi de a masca adevărata natură a ființelor umane. Puternic reprezentate în Svetăsvatara Upanişad, sunt elementele teiste ce coexistă cu reprezentări impersonale ale lui Brahman. Deseori, atunci când se referă la Brahman, textul nostru foloseşte nume ca „Hara", „Rudra", „Siva", „Deva", aceasta denotând o tendință spre personificarea lui Brahman, spre conceperea sa ca un element personalizat, ca îsvara. Svetăsvatara Upanişad conține, de asemenea, câteva versete **(ffl.5, III.6,** IV.3, IV.4, IV.21, IV.22) ce sunt fie invocații, fie formulări adresative către îsvara. Or, procesul comunicării între om şi Dumnezeu implică în mod necesar o concepție teistă referitoare la divinitate. în mod predominant este afirmat însă caracterul impersonal al lui Brahman, imposibilitatea reprezentării sale, faptul că este absolut deosebit de toate creaturile. Elementele teiste sunt probabil moşteniri ale unui substrat mitologic, fapt explicabil având în vedere caracterul arhaic al textului. Eterogenitatea concepțiilor din Svetăsvatara

Upanişad s-ar putea datora, conform lui Max Miiller, intervenţiei diferiţilor copiatori ce au modificat textul original, dar s-ar putea datora şi separaţiei insuficiente între elementele ce ţin de mitologic sau de tradiţie şi cele ce ţin de reflecţia filosofică. Această inseparaţie nu este un fapt izolat la autorii textelor brahmanice. Cel mai arhaic şi mai apropiat de mit decât de reflecţia filosofică pare să fie începutul celei de a doua secţiuni din Svetăsvatara Upanişad, în care, contrastând cu restul textului, se prezintă paradisul drept scopul suprem al vieţii şi apar reminiscenţe ale vechiului cult vedic al Soarelui. Soarele *(savitr)* pare să reprezinte deopotrivă Paradisul, providenţa (el aduce Pământului lumina) şi calea spre mântuire (razele solare ar juca rolul drumului ce duce la Soare). Şi tot în secţiunea a doua a textului apar printre cele dintâi referiri la tehnicile Yoga în upanişade. începând cu sloka II.8 şi terminând cu 11.13 sunt expuse în mod succint condiţiile preliminare, tehnicile şi efectele acestor practici. Deja, în Svetăsvatara Upanişad, unificarea minţii, fixarea ei pe un singur obiectiv şi suprimarea conţinuturilor mentale ce diverg de la acesta apar ca un procedeu bine cunoscut, singurul care face posibilă comprehensiunea lui Brahman. Numele textului provine de la eponimul autorului, despre care nu se ştie absolut nimic şi care se traduce prin „cel care are catâri albi".

Traducerea a fost efectuată după textul sanskrit editat de S. Radhakrishnan în „The Principal Upanişads", London, 1954 şi a fost revizuită consultându-se ediţia şi traducerea engleză a lui Swămî Gambhîrănanda din „Svetăsvatara Upanişad", Advaita Ăsrama, Calcutta, 1998. De asemenea, pentru revizuire s-a folosit şi traducerea în hindi şi ediţia textului sanskrit al lui Pandit Srîrăm Sarma Ăcărya în „108 upanişad", Samskrti Samsthăn, Bareilly, 1998.

SVETĂSVATARA UPANIŞAD

AUM!
împreună să fim protejaţi!
împreună să ne bucurăm!
împreună să fim înzestraţi cu vigoare!
învăţătura noastră să fie
strălucitoare!
Noi doi să nu ne duşmănim!
AUM! Pace! Pace! Pace!

ADHYĂYA I

1.1. Cei care vorbesc despre Brahman spun: „Este Brahman cauza *(kărana)!* De unde [provin], cu adevărat, fiinţele, prin cine trăim noi şi unde [sunt] fundamentele [lumii]?" [Noi], cunoscătorii lui Brahman, facem să se audă [întrebarea]: „Conduşi de către cine ne stabilim [noi] în plăcere sau în ceea ce este diferit [de ea]?"

1.2. Timpul *(kala),* natura proprie *(svabhăva),* necesitatea *(niyati),* hazardul, Omul [primordial] *ipuruşa),* acestea au fost gândite ca sursă a celor existente. Nici unirea acestora [nu poate fi cauza] datorită existentei Sinelui. De asemenea, Şinele este fără putere în comparaţie cu [cel care este] cauza fericirii şi a durerii.[1]

Notă:

[1] Saiikara precizează că o combinaţie a timpului, a necesităţii şi a celorlalte elemente enumerate nu poate constitui cauza ultimă deoarece orice combinaţie există nu prin sine ci necesită un element supraordonat care să o. producă şi căruia combinaţia să îi servească. în cazul combinaţiei dintre timp, necesitate şi celelalte, elementul supraordonat este Şinele, deoarece în Sine sunt unite toate cele enumerate, însă, în continuare, se arată că nici Şinele nu poate constitui cauza ultimă. Şinele nu e văzut aici în esenţa sa ultimă - care este Brahman şi deci cauza primă a întregii existenţe - ci ca o individualitate, ca o persoană, deci ca o componentă a lumii fenomenale. De aceea se afirmă că nu Şinele reprezintă fundamentele existenţei.

1.3. Cei ce au urmat [practica] Yoga şi a meditației *(dhyăna)* l-au văzut pe zeul al cărui Sine este puterea *(sakti),* ascuns în propriile sale calități *(gund)}* El, cel unic, guvernează asupra cauzelor[2] şi asupra unirii dintre timp şi Sine.

I. 4. [Concepem] această [lume] ca pe o roată cu trei învelişuri, şaisprezece capete, cincizeci de spițe, douăzeci de suporturi pentru spițe, cu şase grupe de câte opt [elemente], ca pe o singură capcană [ce are însă] toate formele, ca [având] trei căi diferite, ca pe o unică iluzie ce are două caracteristici[3].

1.5. Cercetăm o apă [care are] cinci brațe, cinci izvoare,

Notă:

[1] Cuvântul „calitate" *(gund)* are o conotație specială în sistemele filosofice brahmane, referindu-se la una dintre cele trei tendințe ale lumii manifestate (sattva - tendința către cunoaştere contemplativă; rajas -tendința către acțiune; tamas - tendința către ignoranță). întregul univers e caracterizat de una dintre aceste trei calități: „Zeul ascuns în propriile sale calități" indică o existență mai presus de lume, a cărei percepție este obturată de către univers, univers care însă nu e altceva decât o formă proprie de manifestare a acelei existențe transcendente.

[2] Dacă el este cel care guvernează cauzele, înseamnă că el este cauza supremă, cauza finală ce determină toate verigile intermediare ale lanțului cauzal. Şi tot acest zeu este văzut ca fiind deopotrivă cauza legăturii dintre Sine şi manifestare (adică temporalitate), altfel spus cauza înlănțuirii Sinelui.

[3] Cele trei învelişuri sunt cele trei tendințe *(guna)* ale materiei - sattva, rajas şi tamas. Cele şaisprezece capete reprezintă suporturile celor şaisprezece tipuri de transformări ce au loc în univers. Este vorba despre cele cinci elemente (pământul, apa, focul, aerul şi spațiul) şi cele unsprezece organe ale ființei umane (cinci organe de simț, mintea şi cinci organe ale acțiunii). Cele cincizeci de spițe reprezintă cincizeci de tipuri de realizări ce pot apărea în viața unui om. Acestea pot fi deopotrivă benefice cât şi non-benefice şi pot fi clasificate astfel: erorile (de cinci tipuri), incapacitățile (de douăzeci şi opt de tipuri), satisfacțiile (de

care este vijelioasă şi înşelătoare, [care are] drept valuri cele cinci sufluri, [care are] drept origine cele cinci percepţii ale intelectului, [care are] cinci vârtejuri de apă, care este o nestăvilită revărsare a celor cinci [tipuri] de suferinţă, care este diferenţiată în cincizeci de [tipuri], [care are] cinci diviziuni[1].

Notă: continuare

nouă tipuri) şi succesele (de opt tipuri). Cele douăzeci de suporturi pentru spiţe sunt cele cinci organe de simţ şi cele cinci organe de acţiune, plus acţiunile ce corespund fiecăruia dintre ele. Cele şase grupe de câte opt elemente sunt acelea pe care filosofii brahmani le-au identificat în lumea manifestată. O primă grupă ar fi cea a elementelor din care este compusă natura (pământ, apă, foc, aer, spaţiu, minte, intelect şi simţul egoului *(ahamkăra))*. Urmează cele opt componente ale corpului uman, cele opt puteri ale yoginilor, cele opt stări ale minţii, cele opt stări supranaturale şi cele opt calităţi ale minţii. Cele trei căi diferite sunt calea faptelor morale, calea faptelor imorale şi calea cunoaşterii. Se observă astfel că, pentru brahmanism, drumul către eliberare constând în cunoaştere este diferit de cel al moralităţii. Prin fapte morale se pot obţine încarnări în lumile superioare, în lumi în care predomină fericirea, însă e vorba tot despre o fericire lumească şi, astfel, incompletă; eliberarea şi odată cu ea beatitudinea absolută se pot obţine doar prin cunoaştere. Astfel, escato-logia hindusă nu face apel la nici un fel de valoare socială, nici măcar la cele superioare, cum ar fi moralitatea. Cele două caracteristici sunt binele şi răul, moralitatea şi imoralitatea. După cum am spus anterior, ele ţin doar de profan, de iluzoriu.

[1] Cele cinci braţe sunt cele cinci organe de simţ. Cele cinci izvoare sunt cele cinci elemente ale naturii. Cele cinci percepţii ale intelectului sunt percepţiile obţinute prin cele cinci organe de simţ. Cele cinci vârtejuri sunt cele cinci elemente ale naturii. Saiikara explică analogia dintre vârtejuri şi elementele lumii arătând că oamenii se pierd şi sunt dominaţi de confuzie în lume ca şi cum s-ar afla prinşi în nişte vârtejuri de apă. Cele cinci tipuri de suferinţă corespund celor cinci mari diviziuni temporale ale vieţii (cele cinci transformări -*parinăma)*. Astfel este vorba despre suferinţa de a te afla în pântece, de a fi născut, de a decădea, de a fi bolnav şi de a muri. Este greu de găsit o interpretare a celor cincizeci de tipuri şi nici Saiikara nu face vreo menţiune referitoare la acestea. Cele cinci diviziuni ale suferinţei reprezintă cele cinci tipuri de perturbaţii de care poate fi afectată mintea: ignoranţa, simţul eului, dorinţa, aversiunea şi ataşamentul faţă de viaţă.

1.6. Şinele *(hamsa)*[1] rătăceşte în această roată a lui Brahman [rătăceşte] în toate fiinţele *(jîva),* se dezvoltă în toate împrejurările, gândind că Şinele şi cel care premerge [sunt] separaţi. Apoi, satisfăcut de acesta[2], atinge nemurirea.

1.7. S-a cântat că acest Brahman este cel suprem *(parama),* cel în care [se află] triada[3], fundamentele [lumii] şi cel indestructibil. Cunoscătorii lui Brahman, cunoscându-1 aici, în interior, se dizolvă în Brahman şi sunt eliberaţi de originea [naşterii].

1.8. Această unire a destructibilului *(kşara)* cu indestructibilul *(akşara),* a manifestatului *(vyakta)* cu nemanifestatul *(avyakta)* este susţinută, în întregime, de către cel ce porunceşte. Şinele, [care nu este ca] zeul[4], e înlănţuit datorită [faptului] că este subiect

Notă: [1] Folosirea cuvântului „lebăda" *(hamsa)* pentru a desemna Şinele are la origine un vechi mit vedic conform căruia zeul suprem, creatorul lumii era o lebădă ce plutea pe apele primordiale. Astfel, cuvântul „lebădă" şi-a justificat folosirea lui pentru a-1 desemna pe Brahman, iar apoi în virtutea identităţii dintre Brahman şi Âtman, a devenit un designator al Sinelui.

[2] Adică atunci când încetează să mai caute satisfacţii în lume, când singurul lui interes devine căutarea şi experimentarea lui Brahman şi când şi acest ultim ţel al său e îndeplinit prin dizolvarea în Brahman.

[3] Triada *[traya)* este constituită, conform lui Saiikara, din cel care experimentează, din obiectul experimentat şi din faptul de a experimenta. Această triadă ar putea reprezenta întregul univers întrucât orice manifestare poate fi descrisă în termenii unei acţiuni ce are un subiect şi un obiect al ei. Totodată, triada ar mai putea reprezenta cele trei stări sub care există Brahman. Prima este lumea manifestată, universul, a doua este Brahman sub forma sa de spirit intrat în lume (Hiranya-garbha), iar a treia e starea lui Brahman în forma sa pură.

[4] Textul foloseşte cuvântul „deva" („zeu") pentru a se referi la Brahman, principiul transcendent care este altceva decât zeii. Folosirea unui termen cu conotaţie teistă pentru desemnarea lui Brahman nu este o situaţie izolată în Svetăsvatara Upanişad şi reprezintă nu atât o influenţă ideatică a Vedei, cât una terminologică. Nu e vorba aici despre o identificare a lui Brahman cu un

al experienţei[1]. [Şinele], cunoscând zeul, se eliberează de toate înlănţuirile.

1.9. Cunoaşterea *(jna)* şi necunoaşterea, puterea şi slăbiciunea sunt amândouă nenăscute. [Există], cu adevărat, ceva nenăscut care [realizează] legătura între cel ce experimentează şi obiectul experimentat şi [există] Şinele, cel fără sfârşit, cel care este de toate formele *(vîsvarupa).*[2] Cu adevărat, atunci când [cineva], fără a acţiona, cunoaşte triada, acela devine Brahman.

Notă: continuare zeu ci despre continuarea obişnuinţei de a desemna cea mai elevată formă de fiinţare prin cuvântul "zeu".

[1] în acest pasaj şi în câteva pasaje ulterioare, se spune despre Sine că nu este asemeni lui Brahman. în esenţa lui, Şinele este Brahman, însă o ipostază a lui Brahman în care acesta nu se poate vedea pe sine însuşi datorită faptului că lumea fenomenală se suprapune peste conştiinţa pură şi împiedică astfel cunoaşterea de sine. în acest fel, putem considera că upanişadele folosesc cuvântul „Âtman" şi pentru a-1 desemna pe Brahman în ipostaza sa de conştiinţă captivă în cadrul lumii fenomenale, de conştiinţă impurificată, prin accident. Âtman este Brahman care însă, în mod accidental (şi nu esenţial), nu se poate vedea pe sine. Astfel că, între cuvintele „Âtman" şi „Brahman" există totodată identitate (atunci când ne referim la esenţa lor) cât şi deosebire (care este însă de ordinul contingentului, accidentalului). Această sloka conţine elemente care, cu greu pot fi interpretate altfel decât ca influenţe ale sistemului dualist Sămkhya. Cele două categorii ireductibile şi eterne sunt Spiritul *(pwuşa)* şi Natura *(prakrti)* care, prin accident, intră în conexiune, Spiritul devenind subiectul care experimentează iar Natura, obiectul experimentat. Totuşi, faptul că Şinele este prezentat ca având toate formele, pare mai degrabă un element al panteismului brahmanic decât o concepţie Sămkhya, aceasta având în vedere că, în viziunea acestui sistem, Spiritul nu e o singură generalitate ci o multitudine de individuali. în Sămkhya, nu există un singur Spirit care să aibă toate formele ci o multitudine de Puruşa, fiecare având o formă determinată. Sankara explică această sloka din perspectiva Vedăntei Advaita, deşi e greu de crezut că autorul textului a avut o astfel de perspectivă. Necunoaşterea şi slăbiciunea ar ţine de Măyâ care, deşi nu există prin sine, deşi este dependentă de Brahman, există dintotdeauna, nu are început şi nici sfârşit. Cuvântul „nenăscut" *(aja)* nu trimite astfel la o formă necondiţionată de fiinţare ci la o existenţă fără de început, la o existenţă fără limită temporală însă condiţionată.

1.10. Materia primordială *(pradhăna)* este des-tructibilă, zeul este nemuritor şi indestructibil. Zeul cel unic porunceşte atât Sinelui cât şi destructi-bilului. Prin meditaţia asupra sa, prin unirea cu el, prin identificarea repetată cu adevărul, toată iluzia *(măyă)* este, în cele din urmă, oprită.
1.11. Cunoscând zeul, [se obţine] căderea tuturor înlănţuirilor. Restrângerea perturbaţiilor[1] [conduce] la oprirea naşterii şi a morţii. Prin meditaţia asupra sa, se obţine a treia stare *(trtîya)*[2]. In corpul distrus [se obţine] totala îndumnezeire *(aisvarya)*. Dorinţa este îndeplinită în întregime[3].
1.12. Acela să fie cunoscut, care este etern şi care stă împreună cu Şinele însuşi! De aceea, cu adevărat, nu există ceva mai înalt *(para)* care să merite a fi cunoscut. înţelegând subiectul experimentator, obiectul experimentat şi pe cel care le pre-merge, totul este spus. Acesta este Brahman, cel cu trei părţi[4].

Notă:

[1] Perturbaţiile *(klesa)* sunt toate acele stări ale minţii care împiedică percepţia Sinelui şi produc, în acest mod, suferinţă. Conform brahma-nismului există cinci tipuri de perturbaţii: ignoranţa *(avidyă),* simţul eului *(asmită),* pasiunea *(răga),* aversiunea *(dveşa)* şi ataşamentul faţă de viaţă *(abhinweşa).*

[2] Trtîya, conform lui Sarikara, ar fi a treia stare sub care se prezintă lumea. Prima o reprezintă universul *(viraj),* a doua Brahman, în forma sa de spirit intrat în lume *(hiranyagarbha)* iar a treia este starea lui Brahman în forma sa pură, în care nu mai există în relaţie cu universul (ca în cea de-a doua stare) deoarece universul iluzoriu îşi încetează atunci existenţa.

[3] Termenul „dorinţa" *(kăma)* nu se referă la dorinţele profane care sunt total anihilate în acel stadiu ci la dorinţa de a ajunge la Sine, de a se identifica cu Brahman.

[4] Brahman este văzut aici sub trei aspecte: ca fiind cel premergător *(preritără),* adică cel anterior tuturor, nu neapărat într-un sens cronologic cât mai degrabă într-un sens principial; ca fiind Şinele (subiectul

1.13. Aşa cum forma focului aflat în sursa [sa] nu se vede şi [aşa cum] nici caracteristicile [sale] nu sunt distruse[1], [şi aşa cum] el [poate] fi observat în mod repetat în sursa [sa], [care este] amnarul, [tot astfel] acest [foc apare] în corp, la cei lipsiți de teamă, prin intermediul silabei AUM.
1.14. Acela care, făcând din propriul corp lemnele pentru foc, [făcând] din silaba AUM lemnele superioare pentru foc, [acela], prin practica repetată a aprinderii focului meditației, a văzut zeul, aşa cum este el ascuns[2].
1.15. Uleiul [este conținut] în semințele de susan, untul [este conținut] în smântână, apa [este conținută] în râuri şi focul [este conținut] în lemnele de foc. Tot aşa, Şinele [este conținut] în Şinele[3]

Notă: continuare
experimentator-Wio&r/'); şi ca fiind întregul univers (obiectul expe-*rimentat-bhogya).* Sub aceste trei aspecte Brahman include integral atât transcendența (prin identificarea sa cu cel premergător), cât şi imanența (datorită faptului că el reprezintă deopotrivă dualitatea subiect experimentator - obiect experimentat).

[1] Atunci când amnarul nu produce foc, focul totuşi există, în mod nealterat, în amnar, sub formă de potentă. Neactualizarea sa nu presupune o transformare pe care el ar fi suferit-o, ci doar incapacitatea subiectului experimentator de a realiza focul. Tot la fel, indiferent dacă e sau nu descoperit, Brahman există în forma sa proprie, niciodată alterată. Descoperirea sau nedescoperirea sa ține, în mod exclusiv, de capacitățile celui care îl caută. Diferențele de opinie cu privire la Brahman se datorează diferențelor existente între subiecții care încearcă experimentarea sa, Brahman în sine fiind imuabil.

[2] Vezi Kaivalya Upanişad, 11.

[3] Cuvântul „Sine" se poate referi fie la aspectele esențiale ale Sinelui (şi atunci cuvântul "Sine" ar fi sinonim cu „Brahman"), fie la Sine privit din perspectivă fenomenală, şi atunci el apare drept o individualitate, deci o existență iluzorie. In acest sens, se poate înțelege afirmația conform căreia „Şinele este conținut în Şinele celui care cunoaşte". Şinele, în ipostaza sa de identic cu Brahman, îşi face apariția în acel Sine individual care ajunge la cunoaştere prin recunoaşterea adevărului şi prin practicarea ascezei. Această situație, a apariției cuvântului „Sine"

celui care cunoaşte prin adevăr *(satya)* şi prin asceză *(tapas)*.

1.16. Şinele penetrează totul, aşa cum untul [este conţinut] în lapte; [el este] rădăcina cunoaşterii de Sine şi a ascezei, este cel stabilit în supremul Brahman, este cel stabilit în supremul Brahman.[1]

Primul Adhyăya s-a terminat.

ADHYĂYA II

II. 1. Soarele *(savitr)* mai întâi unifică mintea şi gândul,[2] în vederea [obţinerii] adevărului *(tattva)*. [Apoi], coborând [în lume] aduce Pământului lumina focului.[3]

Notă: continuare

atât în sensul său transcendent cât şi în cel fenomenal, este frecvent întâlnită în upanişade. De aceea, pasajele ce pun în antiteză Brahman şi Şinele trebuie înţelese din perspectiva sensului fenomenal al cuvântului „Sine".

[1] Repetiţia ultimelor cuvinte este un procedeu frecvent prin care este încheiat fie un text upanişad, fie o secţiune a sa. Cuvântul „Upanişad", care apare în contextul „paramabrahmopanişad", l-am tradus prin „stabilire". Acesta pare a fi sensul iniţial al sintagmei „upa-ni-sad", „a fi aşezat în", „a fi stabilit în". Cuvântul „upanişad" se referea astfel la ceea ce va deveni principala componentă ideologică a scrierilor ce îl vor avea ca nume, adică la stabilirea întregii lumi manifestate într-un principiu transcendent.

[2] Nu e vorba despre o unificare a minţii *(manas)* cu gândurile *(dhî),* ci de o unificare a tuturor conţinuturilor minţii şi de o unificare a tuturor gândurilor. Anihilarea diversităţii conţinuturilor mentale şi a gândurilor este o sarcină importantă în brahmanism deoarece, datorită multiplicităţii, percepţia lui Brahman (care e unitate) este obturată. De aceea, toate tehnicile de meditaţie hindusă vizează realizarea unei atenţii concentrate într-un singur punct.

[3] In primele sloka ale secţiunii a doua se face în câteva rânduri referire la Soare, văzut ca o zeitate. Este probabil o moştenire a tradiţiei vedice în care cultul focului (şi al echivalentului său cosmic, Soarele) ocupa un loc important. De fapt, conţinutul şi forma acestor prime sloka dovedesc şi ele caracterul lor arhaic. Soarele, ca simbol al lui Brahman, aduce lumii focul, acesta reprezentând un act providenţial, un act de protejare a lumii create. Este unul dintre puţinele pasaje din upanişade în care Brahman cel transcendent apare sub aspect de providenţă.

II. 2. [Având] mintea unificată, noi suntem inspiraţi de Soarele zeilor pentru a merge spre paradis[1] prin puterea [sa].
II.3. Cu mintea unificată, cu gândul la zeii care au mers în paradis, Soarele face ca din paradis să strălucească lumina şi îi inspiră pe aceşti [zei].
11.4. Este spus că marii oameni învăţaţi [care îl cimosc] pe înţeleptul înţelepţilor îşi unifică mintea şi îşi unifică gândurile. Acela care cunoaşte legile a dat ritualurile. Mare este lauda Soarelui zeilor!
11.5. Mă unesc cu tine, Brahman cel premergător, [plin de] adoraţie. Cântecul meu în versuri să meargă în Soare [ca şi cum ar merge] pe un drum! Toţi fiii nemuririi să asculte [cântecul meu], chiar şi aceia care s-au stabilit [deja] în strălucitoarele ţinuturi cereşti!
11.6. Acolo unde este produs focul, acolo unde se opreşte vântul, acolo unde Soma e din abundenţă, acolo ia naştere mintea[2].

Notă:
[1] Şi aici apare un indiciu al arhaicităţii acestei porţiuni a textului. în brahmanism, paradisul *(suvarga)* nu reprezintă scopul suprem al vieţii, ci doar o formă a fericirii profane. Aşadar, avem de-a face aici cu o imixtiune a vechilor concepţii vedice care, într-adevăr, plasau paradisul pe cea mai înaltă treaptă a realizărilor umane. Amestecul între brahmanism şi vedism reiese din faptul că, printr-un mijloc ce ţine de religia brahmană (unificarea minţii) se atinge un scop ce ţine de vedism (paradisul). Sarikara interpretează această sloka arătând că prin cuvântul „paradis" trebuie să se înţeleagă „Şinele suprem", însă este puţin probabil ca aceasta să fi fost într-adevăr intenţia autorului textului.
[2] Soma este o băutură folosită de hinduşi în scopuri religioase, despre care se spune că ar reprezenta băutura zeilor. Mintea *(manas),* în filo-sofia brahmană, are o poziţie ontologică privilegiată, ea fiind elementul de legătură între Brahman şi univers. în teoriile genezei, filosofii

II.7. îndemnat de Soare, [omul trebuie] să se bucure de Brahman, cel care premerge, să-şi afle originea [sa] acolo, [în Brahman], şi să facă astfel încât cele săvârşite [de el] să nu îl mai afecteze[1].
II.8. Făcând ca cele trei părți ale corpului[2] să stea drepte, făcând ca, prin mijlocirea minții, simțurile să intre în inimă,[3] cel care este cunoscător traversează toate râurile primejdioase folosindu-1 pe Brahman drept barcă.

Notă: continuare
brahmani plasează mintea pe una din primele poziții ale naşterii lumii, ea fiind anterioară principial formelor manifestate (şi astfel, ea este mai apropiată de Brahman decât alte elemente; vezi şi Mundaka Upanişad 1.1.8). Mintea este prima născută tocmai datorită faptului că ea este deopotrivă Brahman, cât şi universul, este punctul de plecare al universului manifestat. Universul se manifestă din Brahman iar mintea, fiind punctul lor de contact, este primul element ce ia naştere, este suportul tuturor celorlalte dualități. Şi acest text situează mintea undeva, la originile întregii existențe („unde este produs focul, unde se opreşte vântul") şi totodată, într-un nivel beatific, paradisiac („unde Soma e din abundență"). Aceasta deoarece Brahman nu este doar principiul întregii existențe ci şi valoarea existențială supremă, beatitudinea absolută.
[1] Este vorba despre ieşirea de sub influența legilor karmice, adică de a anihila exercitarea efectelor acțiunilor săvârşite anterior. Toate conținuturile mentale şi toate acțiunile determinate de ele, adică tot ceea ce înlănțuie o ființă umană sunt efecte ale unor acte săvârşite anterior (în această viață sau într-o alta). Meditația şi asceza sunt acte care nu doar că nu produc efecte karmice dar chiar diminuează până la distrugere completă acumulările karmice rezultate în urma acțiunilor săvârşite anterior.
[2] Cele trei părți ale corpului sunt pieptul, gâtul şi capul, iar poziția lor dreaptă este cerută de toate posturile recomandate pentru meditație.
[3] în acord cu credințele din acea perioadă, cele cinci simțuri *(indriya)* sunt forme de existență ale Prânei, iar Prăna are ca sediu inima *(hrd).* Prin urmare, orice încercare de diminuare a activității senzoriale constituie o reducere a simțurilor la Prăna.
Identificarea inimii cu locul unde e stabilită Prăna are drept cauze, probabil, concordanța dintre rolul vital pe care Prăna îl deține între sufluri şi rolul vital pe care inima îl deține cu preponderență între toate organele.

II. 9. Reținând suflurile aici[1], cel ale cărui mişcări [sunt] controlate, [care are] respirația încetinită, respiră pe nas[2]. Tot astfel, cel care cunoaşte îşi controlează mintea asemeni unui vehicul la care este înhămat un cal nărăvaş[3], [şi astfel, e] fericit.
II. 10. Să se practice într-un [loc] neted, curat, lipsit de gunoi, de foc, de pietre, cu un sunet al apei şi cu împrejurimi binefăcătoare [activității] minții, într-un [loc] acoperit, care nu face rău ochiului, într-o peşteră lipsită de vânt, adăpostită.
11.11. Sub formă de ceață, de fum, de Soare, de vânt, de foc, de cer strălucitor, de incandescență, de Luna de cristal - acestea sunt primele [forme] în care Brahman se manifestă celor aflați în Yoga.[4]
11.12. [Când] apar pământul, apa, focul, aerul şi eterul,[5] când se dezvoltă virtuțile yogine, cele de cinci feluri[6], atunci, pentru acela [nu mai există] nici

Notă:
[1] în inimă. Cuvântul „sufluri" se referă la simțuri, iar reținerea suflurilor în inimă reprezintă încetarea activității senzoriale prin faptul că toate simțurile se retrag în locul lor de origine.
[2] Respirația diminuată, controlată şi direcționată pe nas este o componentă esențială a practicii Yoga.
[3] Comparația între minte şi un car la care este înhămat un cal nărăvaş este clasică în hinduism. Funcționarea minții este la fel de haotică şi la fel de puțin controlată precum este mersul unui car tras de un cal neascultător.
[4] Se observă analogia între modul în care îşi face Brahman apariția şi procesul de înseninare a cerului.
[5] Adică, când lumea este înțeleasă într-o manieră reductivă, ca nefiind altceva decât un compositum al acestor cinci elemente: pământul *iprthvi),* apa *{ap),* focul *(te/as),* aerul *(anila)* şi eterul *(kha).*
[6] Calitățile yogine sunt: miros asemănător mirosului pământului, gust asemănător gustului apei ş.a.m.d. Este vorba deci de o integrare completă a ființei umane în univers, de o contopire în caracteristici cu întregul univers.

boală, nici bătrânețe, nici moarte şi [acela] obține un corp plin de focul [practicii] Yoga.
11.13. Se spune că dimensiunile reduse, lipsa bolii, lipsa lăcomiei, culoarea clară şi vocea plăcută, dulceața mirosului, cantitatea mică a excrețiilor sunt primele [rezultate] ale practicii Yoga.
11.14. Aşa cum o oglindă murdară de praf, fiind curățată, luceşte plină de strălucire, [tot aşa], acela care există într-un corp *(dehin),* percepând natura Sinelui, îşi îndeplineşte scopul[1] şi este eliberat de stiferință.
11.15. Când cel unificat[2] percepe natura lui Brahman prin mijlocirea naturii Sinelui, ca prin mijlocirea unei lămpi, [acela], cunoscându-1 pe zeu ca pe cel nenăscut, ca pe cel neclintit - atunci,

Notă:
[1] Scopul este a-1 găsi pe Brahman, care reprezintă obiectivul suprem al ființării umane. Toate ființele urmăresc, în esență, acest scop al regăsirii identității primordiale, atâta doar că, datorită ignoranței, această identitate de sine nu e recunoscută în mod corespunzător şi astfel se explică rătăcirea în mundan a ființelor umane. Toți oamenii caută beatitudinea, care nu e altceva decât regăsirea suficienței de sine, însă, din ignoranță, ea este căutată altundeva decât acolo unde se află. Astfel, scopul tuturor oamenilor e acelaşi, ceea ce diferă este cunoaşterea ce însoțeşte această căutare a auto-suficienței şi, prin aceasta, orientarea concretă a căutării. Atâta vreme cât ființa umană nu înțelege cine este, cărui nivel al existenței îi aparține cu adevărat, căutarea suficienței de sine nu poate avea succes. Cel ce şi-a îndeplinit scopul este acela care s-a recunoscut pe sine ca fiind identic cu Brahman şi care, prin asceză, a reuşit să-1 afle efectiv pe Brahman.
[2] Unificarea ființei umane în ansamblul ei şi, ulterior, unificarea ființei cu restul universului reprezintă o modalitate de a transcende dualitatea, multiplicitatea căci atunci când totul e unificat posibilitatea de a exista şi un „altul" dispare şi, odată cu ea, dispare şi dualitatea. Totodată dispare şi iluzia lumii fenomenale (care nu este nimic altceva decât o manifestare a dualităților) şi astfel se produce reîntoarcerea şi regăsirea identității primordiale dintre om şi Brahman.

purificat de toate naturile *(tattva),* [el] se eliberează de toate înlănţuirile.
11.16. După cum se arată, zeul este totul, e cea mai veche fiinţă, este originea *(garbha)* şi sfârşitul *(anta)*. El este cel născut, el este cel care se va naşte. El este mai presus de oameni şi îşi are faţa [îndreptată] către toate direcţiile.
11.17. Acel zeu care este în foc, care este în apă, care a penetrat toate cele existente, care este în plante, care este în arbori, acestui zeu - închinare, închinare!
Al doilea Adhyăya s-a terminat.

ADHYĂYA III

III. 1. Pe acela care este unic, care întinde capcanele, care guvernează datorită puterilor [sale], care guvernează toate lumile datorită puterilor [sale], pe acela care este într-adevăr unic între cele care se nasc şi cele care există - cei care îl cunosc pe acela devin nemuritori.
III.2. Cu adevărat, Rudra este unic, nemaifiind loc pentru un al doilea. Acela care, datorită puterilor, guvernează aceste lumi e mai presus de oameni. După ce a dat naştere tuturor celor existente, [el] le protejează[1] şi [apoi] le strânge laolaltă la momentul sfârşitului [universului].

Notă:
[1] Şi aici apar anumite elemente teiste ce contrastează cu viziunea absolut transcendentă pe care brahmanismul o acceptă cu privire la Brahman şi care au ca origine tot reminiscenţe ale credinţelor tradiţionale din perioada vedică. Referirea la Brahman prin intermediul cuvântului „Rudra" (un alt nume al lui Siva) denotă o reprezentare teistă a sa. Brahman apare şi ca protector *(gopa)* al lumii, însă ar putea fi vorba şi de o acţiune de menţinere a lumii în ansamblul ei, decât de una de protecţie efectivă a fiinţelor, protecţie ce ar implica existenţa unei legături între Brahman şi interesele personale ale fiinţelor, deci un alt element teist.

111.3. Se spune că [el] are câte un ochi înspre fiecare parte, câte o față înspre fiecare parte, câte o mâna înspre fiecare parte, câte un picior înspre fiecare parte.[1] După ce dă naştere celor terestre şi celor cereşti[2], zeul unic le lipeşte mâini şi aripi.
111.4. Acela care este originea şi geneza *(prabhava)* zeilor[3], protectorul universului, Rudra, marele vizionar *(maharşi),* cel care a dat naştere embrionului de aur[4], cel care este cel vechi, acela să ne înzestreze cu înțelegere şi bunătate!

Notă:
[1] Această descriere metaforică a lui Brahman îi subliniază omniștiința şi omnipotența. Sarikara interpretează această descriere considerând că Brahman are ochi, mâini, fețe şi picioare în toate părțile deoarece ochii, mâinile, fețele şi picioarele tuturor ființelor sunt totodată şi ale sale, aceasta în virtutea identității absolute ce există între toate ființele şi Brahman.
[2] Cele terestre sunt vietățile care trăiesc pe suprafața pământului, adică animalele şi oamenii. Cele cereşti sunt, evident, păsările.
[3] Brahman a creat deopotrivă atât registrul terestru al existenței, cât şi pe cel ceresc. Reiese astfel statutul ontologic similar, acela de creatură, atât al oamenilor cât şi al zeilor şi, în felul acesta, pot fi respinse acuzațiile de politeism ce i se aduc hinduismului. Numeroşii zei ai hinduismului nu reprezintă principii (principiu fiind doar Brahman) ci doar creaturi privilegiate (însă privilegiate dintr-o perspectivă ontică şi nu dintr-una ontologică).
[4] Embrionul de aur (Hiranya-Garbha) este Brahman văzut în aspectul său de spirit al lumii. După ce a creat lumea fenomenală, Brahman a intrat în ea şi, sub acest aspect, Brahman este cunoscut drept „Hiranya- Garbha". El este astfel primul născut în lume. Forma sub care el există în lume este intelectul *(buddhi),* mintea *(manas),* care îl reprezintă pe Brahman prins în lumea manifestată. Această schemă a genezei (Brahman creează universul şi apoi intră în el ca spirit al lucrurilor) este întâlnită la majoritatea gânditorilor indieni, chiar şi Sămkhya consierând intelectul *(mahat)* drept cea dintâi formă născută în natură şi totodată cea responsabilă de unirea dintre Puruşa şi Prakrti.

111.5. Rudra, cel cu un corp binefăcător *(siva),* [care este] lipsit de urâțenie, lipsit de păcat, strălucitor - cu acel corp plin de pace *(sânta),* o, tu, locuitor al munților[1], priveşte-ne pe noi!
111.6. Acele săgeți pe care tu, locuitor al munților, le ții în mână pentru a le arunca, [să fie] binefăcătoare! Protector al munților, [tu] nu pricinui rănirea omului sau a lumii!
III. 7. Dincolo de [toate] acestea este Brahman, cel transcendent *(para),* cel în extensiune *(brhant),* cel ascuns în toate cele existente, oricare ar fi corpul [acestora], cel unic care cuprinde torul, cel puternic. Cunoscându-1 pe acesta, [oamenii] devin nemuritori.
111.8. Eu îl cunosc pe acest Puruşa, care este desăvârşirea măririi, care este de culoarea Soarelui[2], care transcende întunericul. Doar cunoscându-1 pe el se merge dincolo de moarte; altă cale pentru a merge [acolo] nu se cunoaşte.
111.9. Acela față de care nimic nu este superior sau inferior[3], față de care nimic altceva nu este mai

Notă:
[1] Rudra, care este totuna cu Siva („Rudra" era denumirea pe care zeul Siva o avea în perioada vedică), îşi avea sălaşul pe înălțimile vârfului Kailăsa, în Himălaya. De aici denumirea sa de "locuitor al munților".
[2] Aurul sau culoarea aurului pot caracteriza deseori, în mod metaforic diferite entități la care se face referire în filosofia hindusă, uneori chiar entități imateriale sau imperceptibile, pentru a li se sublinia măreția şi superioritatea
[3] Orice comparație între Brahman cel transcendent şi obiectele din universul imanent este imposibilă. Totodată, datorită identității dintre Brahman şi universul întreg se poate considera că Brahman are şi toate caracteristicile obiectelor, la gradul lor absolut.

mic sau mai mare, [acela care este] unic stă în ceruri[1], la fel de trainic precum un copac. Prin mijlocirea lui, prin mijlocirea lui Puruşa, acest întreg este strâns laolaltă.
111.10. Cel aflat deasupra [tuturor], acela este fără formă şi lipsit de boală. Aceia care cunosc faptul acesta devin nemuritori; drept urmare, doar ceilalţi se cufundă în suferinţă.
111.11. El este faţa, capul şi gâtul tuturor, este cel care stă în cavităţile tuturor fiinţelor[2], este cel care penetrează totul *(sarvavyăpin),* este cel divin *(bha-gavat)* şi, de aceea, este omniprezent *(sarvagata)* şi binefăcător.
HI.12. [El este] cu adevărat marele stăpân *(prabhu),* Puruşa, cel care le pune în mişcare pe cele existente, este împlinirea deplinei purităţi, este cel care porunceşte, este lumina, este inalterabilul.
111.13. Şinele interior este o fiinţă doar cât de-getul mare, aflată întotdeauna în inima oamenilor.[3] Cel care porunceşte omului este cel pe potriva

Notă:
[1] Plasarea lui Brahman în ceruri este, evident, metaforică pentru a se sublinia non-materialitatea şi depărtarea sa de lumesc. De asemenea, caracterul beatific al lui Brahman poate sugera plasarea sa în ceruri, aceasta având în vedere faptul că lumile cereşti (unde locuiesc şi zeii) sunt lumi cu un nivel ridicat al fericirii, însă nici pe departe similare în această privinţă lui Brahman, care e beatitudinea absolută.
[2] Vezi Kaivalya Upanişad, 3.
[3] Deoarece cavitatea interioară a inimii are ca dimensiune aproximativă mărimea degetului mare, s-a conchis că şi despre Sine, care îşi are sălaşul în acea cavitate, se poate spune că este de această dimensiune. Evident avem de-a face cu o afirmaţie figurativă, Şinele fiind în mod esenţial infinit şi lipsit de formă.

inimii şi a minţii. Cei care cunosc aceasta devin nemuritori.

III. 14. El este omul *(puruşa)* cu o mie de capete, cu o mie de ochi, cu o mie de picioare. El acoperă Pământul din toate direcţiile şi îl depăşeşte cu zece degete.[1]

111.15. Omul *(puruşa)* însuşi este această totalitate, este cele ce există *(bhuta)* şi cele ce se vor exista. Se spune că [el este] cel care stăpâneşte nemurirea şi [tot] ceea ce creşte datorită hranei.[2]

111.16. Acela care are în toate părţile câte o mâna şi un picior, în toate părţile câte un ochi, un cap şi o gură, care este înzestrat în toate părţile cu urechi stă în lume, acoperind totul.

III. 17. Acela care reflectă calităţile *(guna)* tuturor simţurilor [dar este] lipsit de oricare dintre simţuri[3], acela este stăpânul tuturor, este cel care porunceşte, este marele refugiu al tuturor.

Notă:

[1] Această descriere a lui Brahman coincide cu descrierea lui Puruşa primordial, care, în Puruşa-Sukta, este înfăţişat cu o mie de capete, o mie de ochi şi o mie de picioare, şi mai mare cu zece degete decât tot ceea ce există.

[2] Nu doar fiinţele vii sunt vizate prin sintagma "ceea ce creşte datorită hranei", ci tot ceea ce există ca parte a universului. Hrana, conform mitologiei vedice, constituia premiza întregii existenţei, atât la nivel organic cât şi anorganic. Gândirea vedică a extins aria celor dependente de hrană, de la lumea organică la întregul univers, hrana căpătând astfel funcţia de principiu cosmic şi nu doar pe cea de principiu biologic. Noua identitate a hranei făcea ca ea să apară, în anumite mituri ale creaţiei, pe una din primele poziţii ale genezei.

[3] Brahman este omniscient, cunoaşte tot ceea ce poate fi cunoscut, însă, totodată, el este lipsit de simţuri. Cunoaşterea sa este una directă, absolut certă şi nu una ce necesită mijlocire senzorială.

111.18. Şinele *(hamsa)* încarnat, aflat într-o cetate cu nouă porți[1], se mişcă în mod repetat în afară[2] şi este cel care acționează asupra întregii lumi, asupra celor ce stau şi asupra celor ce se mişcă.
III. 19. Fără mâini şi fără picioare, el [este totuşi] iute şi [poate] să apuce, vede fără ochi, aude fără urechi[3]. El cunoaşte ceea ce este de cunoscut şi nu există nimeni [care să fie] cunoscătorul lui[4].1 se spune Puruşa, marea desăvârşire. III. 20. Mai subtil decât atomul *(anu),* mai mare decât ceea ce este mare, Şinele se află în cavitățile ființei. Cel eliberat de suferință, îl vede ca nefiind hărăzit acțiunii[5]. Prin grație divină, [el devine] glorios şi puternic.
III. 21. Eu îl cunosc pe cel care este lipsit de bătrânețe, care este vechi, care este Şinele tuturor

Notă:

[1] Cetatea cu nouă porți este corpul uman, porțile fiind cele nouă orificii ale corpului, şapte situate în cap (gura, cele două nări, cele două urechi şi cei doi ochi) şi două în alte părți (organul genital şi anusul).

[2] Mişcarea către exterior *(bahis)* a Sinelui reprezintă pierderea propriei sale identități, intrarea sa în înlănțuirea lumii manifestate. Odată ieşit din sine, el se implică în fenomenal, devine subiect al experienței.

[3] Vezi Kaivalya Upanişad, 21.

[4] Brahman nu poate constitui niciodată un obiect al cunoaşterii, el neputând fi investigat în calitate de obiect, diferit de subiectul cunoscător. Doar el se cunoaşte pe sine însuşi şi astfel, singurul mod de a accede la cunoaşterea lui Brahman este identificarea cu acesta.

[5] Brahman creează lumea, dar aceasta nu este o acțiune, în acelaşi sens în care faptele oamenilor constituie acțiuni. La nivel uman, acțiunea e precedată şi cauzată de dorință, pe când Brahman creează universul în mod absolut liber, nefiind constrâns de vreun interes să facă aceasta. Brahman este lipsit de acțiune şi în sensul că el nu e nevoit să depună eforturi pentru a-şi îndeplini dorințele (pe care, de altfel, nici nu le are). Cuvântul "acțiune" are sensul de efort, de implicare, de încercare de a atinge un anumit scop. In acest sens, el poate caracteriza activitatea umană dar nu şi creația lumii de către Brahman, aceasta fiind un act liber ce nu a necesitat nici un fel de efort şi căruia nu i-a precedat nici o dorință.

(sarvătmari), omniprezent *(sarvagata)* prin aceea că el penetrează [torul]. Cei care vorbesc despre Brahman spun că naşterea lui nu a avut loc [niciodată] şi [îl] proclamă etern. Al treilea Adhyăya s-a terminat

ADHYĂYA IV

IV. 1. Acela care este unic, fără culoare, împarte [totuşi] cu un scop ascuns[1] nenumărate culori, căci este înzestrat cu nenumărate puteri; [acela în care] sunt toate strânse la începuturi *(ădi)* şi la sfârşit *(anta)* - acel zeu să ne înzestreze cu înţelegere şi bunătate.

IV.2. Acela este cu adevărat focul, acela este Soarele, acela este vântul şi acela este Luna. Acela, cu adevărat, este cel pur, acela este Brahma, acela este apa, acela este Prajăpati.[2]

Notă:

[1] Motivul pentru care Brahman dă naştere lumii nu este asemănător cauzelor ce determină acţiunile umane. Este imposibil să înţelegem creaţia lumii prin analogie cu diverse acte umane şi, de aceea, geneza universului este incomprehensibilă pentru minţile umane. Tot ceea ce omul poate înţelege, o face pornind de la propria sa experienţă; aşa că se încearcă ca şi raţiunile ce au stat la baza creaţiei să fie înţelese tot pornind de la ceea ce motivează acţiunile umane însă o astfel de încercare nu poate avea succes. Brahman creează lumea doar ca o manifestare a puterilor sale, fără a urmări prin aceasta vreun scop, fără a fi interesat de ceva şi fără a fi constrâns să o facă. El e lipsit de orice culoare, dar dă naştere culorilor, adică, deşi este lipsit de tot ceea ce înseamnă interese mundane, totuşi el dă naştere lumii.

[2] Identificarea principiului lumii cu focul, cu soarele, cu vântul, apa, Luna sau Prajăpati este o moştenire a textelor vedice sau a textelor Brahmana. Iniţial, s-a încercat căutarea principiului în planul empiric sau într-o reprezentare antropomorfă, însă reprezentarea transcendentă a prevalat până la urmă. Totuşi, urme ale vechilor identificări se mai găsesc şi în perioada upanişadică, în care vechile principii ale universului constituie acum reprezentări simbolice ale lui Brahman. Conform mitologiei vedice, Prajăpati (literal, „protectorul fiinţelor") este zeul creaţiei. Datorită primordialităţii sale, el a fost identificat în anu- mite texte cu Brahman. Totodată, el mai poate semnifica şi Hiranya-Garbha, adică Brahman intrat în lumea fenomenală ca spirit al ei.

IV.3. Tu eşti femeia. Tu eşti bărbatul. Se spune că tu eşti tânărul sau tânăra. Tu, cel foarte bătrân, mergi clătinându-te [ajutat] de baston. Tu eşti cele născute, eşti cel care are faţa în toate direcţiile.
IV.4. [Tu eşti] pasărea albastră, cele verzi, cele cu ochii roşii[1], originea scânteii, anotimpurile *(rtu),* marea, cel fără de început. Tu te manifeşti prin omniprezenţă *(yibhutva),* căci [tu] eşti toate cele născute.
IV.5. Cea unică, cea nenăscută, cea roşie, albă şi neagră [este cea care] dă naştere multor fiinţe [ce au] forma ei[2]. Unul dintre cei nenăscuţi[3] se stabi-

Notă:

[1] Cele verzi reprezintă plantele, iar cele cu ochii roşii, animalele. Astfel, Brahman este identificat cu întreaga lume vie.

[2] Porţiune destul de enigmatică a textului. Cea roşie, albă şi neagră este, conform celor afirmate în Chăndogya Upanişad, natura compusă din foc (de culoare roşie), apă (de culoare albă) şi pământ (de culoare neagră). Interpretarea este susţinută şi de faptul că, în această sloka, e vorba despre o entitate desemnată de un cuvânt având genul feminin ori „Prakrti" (natura) este un astfel de cuvânt. Pe lângă această interpretare (care aparţine lui Sankara) am putea considera, în mod alternativ, că cele trei culori ce i se atribuie naturii s-ar referi la cele trei tendinţe *[guiţa)* ale naturii - Sattva, Rajas şi Tamas. Rajas înseamnă acţiune ce ţine de culoarea roşie, Sattva care reprezintă cunoaşterea contemplativă ar fi caracterizat de culoarea albă, iar Tamas - întunericul ar avea drept corespondent negrul. Multitudinea fiinţelor ce au forma naturii sunt, pur şi simplu, obiectele şi vietăţile ce se găsesc în lume. Ceea ce intrigă însă în această porţiune a textului e faptul că naturii i se atribuie caracteristica „nenăscută" *(ajă);* or, aceasta este în contradicţie cu tendinţa generală a filosofiei din Upanişade care acceptă, la modul general, existenţa condiţionată şi astfel existenţa non-eternă a naturii. Ar putea fi vorba aici de o imixtiune a concepţiilor Sărnkhya - ce par să-şi facă loc şi în alte pasaje din Svetăsvatara Upanişad, - conform cărora atât Spiritul *(puruşa)* cât şi Natura *(prakrti)* sunt deopotrivă eterne şi există prin sine, independent una faţă de cealaltă. "' Folosirea cuvântului „nenăscut" pentru referinţa la fiinţele ce iau naştere în cadrul naturii este inexplicabilă, însă particula „a" pusă în faţa cuvântului „jah"- „născut", nu poate primi un alt sens decât cel privativ. Probabil că ideea avută aici în vedere este aceea că multiplele

Ieste [în ea] experimentând-o; celălalt nenăscut o părăseşte după ce a gustat plăcerea.
IV.6. Două păsări stau agăţate împreună, [ca şi cum ar fi] unite, de acelaşi copac. Dintre ele, una mănâncă fructul cel dulce; alta priveşte neîncetat, fără a mânca.[1]
IV. 7. în acelaşi copac, un om scufundat [în existenţa lumească] îşi jeleşte lipsa de putere. Cel care este confuz, care are parte de plăceri, atunci când îl vede pe celălalt, pe cel puternic, [când vede] gloria sa, se eliberează de suferinţă.[2]
Notă: continuare fiinţe nu iau naştere propriu-zis în cadrul naturii, ci, mai degrabă, se individualizează în cadrul ei, ele existând dintotdeauna ca părţi ale naturii nenăscute şi fiind astfel, la rândul lor, nenăscute. Cei doi „nenăscuţi" reprezintă, unul dintre ei - omul care optează pentru viaţa profană şi rămâne în natură, experimentând-o, iar celălalt - omul care renunţă la viaţa lumească. Pentru a evita dificultăţile pe care le implică folosirea cuvântului „nenăscut" cu referire la natură şi la cele produse în cadrul ei, Sarikara sugerează o altă variantă de traducere a acestei sloka. Cuvântul „ajă" poate însemna pe lângă „cea nenăscută" şi „capră" iar forma de masculin, „aja" poate însemna şi „ţap", „ied" (pe lângă „nenăscut"). Astfel, această sloka ar conţine o reprezentare simbolică a celor ce iau naştere în natură, care sunt văzuţi drept nişte iezi ce se nasc dintr-o singură capră. Totuşi, nimic altceva decât polisemia morfemelor „ajă" şi „aja" nu susţine această variantă de interpretare.
[1] Aici avem de-a face tot o reprezentare alegorică a celor două categorii de oameni ce coexistă în cadrul aceleiaşi lumi: cei axaţi pe existenţa profană, ce degustă plăcerile vieţii şi cei care au renunţat la aceste plăceri şi duc o viaţă contemplativă. Copacul reprezintă lumea, universul sau, cum interpretează Sarikara, corpul, însă această interpretare este puţin verosimilă deoarece e vorba despre un acelaşi copac *(„sainâna vrkşa")* or, presupunerea coexistenţei mai multor indivizi într-un singur corp e îndoielnică. Este deci de preferat să considerăm copacul drept un simbol al lumii, în plenitudinea sa.
[2] Avem aici o altă variantă a alegoriei copacului pe care stau cele două păsări, în acest caz, pe copac stând doi oameni. Deşi nu se afirmă nimic despre modul de existenţă al celui de-al doilea om, este de presupus, prin analogie cu sloka precedentă, că acesta duce o viaţă contemplativă, care îi conferă putere şi glorie (evident, nu e vorba de gloria
IV.8. în versurile *(re)* supreme şi indestructibile [se

găseşte] cerul în care s-au stabilit toţi zeii. Aceluia care nu ştie aceasta, ce îi [pot] face versurile? Cei care au cunoscut aceasta, aceia se stabilesc în ele.[1]

IV.9. Creatorul iluziei naşte din sine imnurile vedice *(chandas),* sacrificiile *(yajna),* faptele pioase *(kratu),* austerităţile *(vrată),* cele ce sunt, cele ce vor fi, ceea ce spun Vedele şi pe toate acestea. Din cauza iluziei, el, [percepându-se drept] un altul, este reţinut în acest [univers].

IV.10. Să se ştie că natura *(prakrti)* este iluzie, că cel care creează iluzia este marele zeu *(mahesvara),* că acest întreg univers este penetrat de entităţi ce sunt părţi ale sale.

rV.ll. Acela care stăpâneşte toate originile, care este unic şi în care totul se strânge laolaltă, acela care porunceşte, care împarte bunurile, zeul cel lăudat - pe acela cunoscându-1, se ajunge la pacea fără de sfârşit.

Notă:
lumească ci, mai degrabă, de măreţia spirituală). Vederea acestui al doilea om semnifică recunoaşterea stării Sinelui, cunoaştere ce aduce eliberarea.

[1] Probabil că şi această sloka este tot o reprezentare simbolică a procesului de unificare cu Brahman, realizat prin cunoaşterea lui Brahman. Rg-Veda supremă *(parama)* şi indestructibilă *(akşara)* ar simboliza cunoaşterea lui Brahman, iar cerul ar corespunde stării de identificare cu Brahman. Identificarea cu Brahman se realizează numai prin cunoaştere - acesta pare să fie sensul propoziţiei „Aceluia care nu ştie aceasta, ce îi pot face versurile?" Interpretarea literală şi nu simbolică a acestei sloka nu ar avea sens (cum poate fi găsit cerul în nişte versuri şi în ce fel ar putea avea loc stabilirea în acele versuri?), de aceea, interpretarea versurilor ca reprezentând cunoaşterea lui Brahman este soluţia optimă.

IV. 12. Acela care este şi originea şi geneza zeilor[1],

protectorul tuturor, Rudra[2], marele vizionar, cel care a văzut născându-se embrionul de aur[3], acela să ne înzestreze pe noi cu înțelegere *(buddhi)* şi bunătate *(subha)*\
IV.13. Acela este protectorul zeilor, în el este aşezată lumea, acela porunceşte [creaturilor care au] două picioare şi celor [care au] patru picioare. Cărui zeu să-i aducem [noi] ofrande[4]?
IV.14. Cunoscându-1 pe [cel mai] subtil *(sukşma)* dintre cele subtile, [care se află] în mijlocul pădurii dese[5], [care este] creatorul *(sraştr)* tuturor, pe cel cu forme nenumărate, pe cel unic care le cuprinde pe toate, se ajunge la bunăvoința *(siva)* şi la pacea fără de sfârşit.

Notă:
[1] Şi din acest pasaj reiese faptul că multitudinea zeilor hinduşi nu atrage după sine postularea unei multitudini de principii. Zeii nu reprezintă principii, ci sunt creaturi născute.
[2] „Rudra" este un alt nume al lui Siva.
[3] Pentru embrionul de aur *{hiranyagarbhă)* - vezi notele la Svetăsvatara Upanişad, III.4. Faptul că Brahman a văzut embrionul de aur (cel dintâi născut al creației) născându-se sugerează anterioritatea sa temporală absolută. Brahman, preexistând chiar şi embrionului de aur, este anterior întregii creații.
[4] întrebare retorică cu rolul de a evidenția faptul că Brahman, protectorul tuturor zeilor şi cel în care e stabilit universul, este divinitatea supremă, care merită adorație. Aducerea de ofrande este o practică religioasă ce ține de un cult teist, în cazul lui Brahman, cel impersonal, această practică nefiind adecvată. Astfel că necesitatea de a aduce ofrande lui Brahman (pe care o afirmă această sloka) trebuie interpretată nu într-un sens literal, ci, mai degrabă, ca pe o necesitate de a transmuta interesul mistic de la divinitățile antropomorfe ale religiei vedice către impersonalul Brahman al upanişadelor.
[5] Situarea lui Brahman în mijlocul unei păduri dese exprimă, în manieră metaforică, dificultatea obținerii cunoaşterii lui, dificultatea de a se ajunge la el.

IV.15. El este, într-adevăr, protectorul celor născute de-a

lungul timpului, protectorul tuturor, cel ascuns în toate cele existente *(bhuta)*. în el sunt unificaţi cei care îl văd pe Brahman *(brahmarşi)* şi zeităţile[1]. Cunoscându-1 pe el în acest fel, legăturile morţii se rup.

IV. 16. Cunoscându-1 pe cel extrem de subtil, asemeni [stratului] de unt purificat [folosit la] împodobire[2], pe cel binevoitor *(siva),* pe cel ascuns în toate cele existente, pe cel unic care le cuprinde pe toate - cunoscând zeul, toate înlănţuirile sunt rupte.

IV. 17. Acesta este zeul, este toate faptele, este marele Sine, cel care e stabilit întotdeauna în inima oamenilor, cel care este înfăţişat de către inimă, gând şi minte[3]. Cei care cunosc aceasta devin nemuritori.

Notă:

[1] Deşi aici se afirmă că zeii au realizat unirea cu Brahman şi, odată cu aceasta, unirea cu toţi cei eliberaţi, totuşi concepţia cea mai des susţinută şi cea mai compatibilă cu întregul sistem al filosofiei hinduse este aceea că zeii sunt încă prinşi în existenţa lumească, găsindu-se însă la un nivel foarte elevat al acesteia, nivel ce îi situează foarte aproape de eliberare. Tocmai datorită faptului că ei încă mai ţin de lumesc, este posibil cultul lor, care altfel, nu ar mai avea sens.

In perioada mai târzie a hinduismului apar însă reprezentări ale zeilor ca fiinţe eliberate, care îşi continuă totuşi existenţa în univers în folosul eliberării altor fiinţe. Ei coboară în lume sub forma avatârilor, adică sub formă umană, dar chiar şi în chip uman ei îşi menţin statutul de fiinţă eliberată.

[2] Este vorba despre un strat subţire de grăsime, care se aplică pe piele, păr sau chiar pe diferite obiecte, în scopuri estetice.

[3] Mintea sau gândirea nu îl pot avea ca obiect al cunoaşterii pe Brahman, ci chiar sunt Brahman, însă într-o formă alterată. După cum am mai spus, mintea este instanţa la nivelul căreia se realizează legătura între Brahman şi manifestare. Aşadar, mintea este Brahman, însă Brahman impur, impurităţile fiind lumea manifestată. Astfel, cuvântul „înfăţişat" *(abhiklptă)* nu este, în acest context, sinonim cu „cunoscut" ci, mai degrabă, înseamnă „delegat". Mintea nu realizează cunoaşterea lui Brahman ci este entitatea sub forma căreia Brahman se introduce pe sine, se deleagă pe sine în univers.

IV. 18. Acolo unde nu este întuneric, nici zi, nici noapte,

nici existență *(sat),* nici inexistență *(asat),* [acolo se află] doar cel binevoitor *(siva).* Acela este indestructibilul, acela este Soarele, cel dezirabil. Vechea înțelepciune porneşte [chiar] de la el.
IV.19. Pe acela [nimeni] nu l-a atins, nici în părțile sale superioare, nici de-a lungul său, nici în mijloc. Nu există nici o reprezentare a sa; numele său reprezintă o mare glorie.
IV.20. Forma sa nu stă să fie văzută, [el] nu poate fi văzut cu ochiul. Cine este acesta? Aceia care, prin mijlocirea inimii şi a minții[1], îl cunosc pe acela care stă în inimă, devin nemuritori.
IV.21. Cel înfricoşat cere ajutor astfel: „[Tu], cel nenăscut, Rudra, cel cu fața luminoasă, prote-jează-mă pe mine pentru eternitate, cu această [față]!"*
IV.22. Nu ne face să suferim pe noi, [producând suferință] în fiii [noştri], în nepoții [noştri], în viețile [noastre], în turmele [noastre], în caii [noştri]! Rudra, nu ne ucide eroii în luptă[3], tu, cel pe care îl chemăm întotdeauna cu ofrande!
Al patrulea Adhyăya s-a terminat.

Notă:
[1] Vezi versetul IV.17.
[2] Şi aici, ca şi în sloka următoare, putem găsi reminiscențe ale unei reprezentări personale a principiului. Brahman apare ca fiind Rudra, intervenind şi comunicând cu oamenii.
[3] Din acest pasaj, ce constituie o reminiscență a vechilor credințe vedice, se poate observa care erau cele mai importante valori în epoca redactării Vedelor. Bunăstarea familiei, a turmelor şi succesul în războaie erau lucrurile ce i se cereau lui Rudra, sistemul valoric al Vedelor manifestând o orientare certă spre lumesc.

ADHYAYA V

V.l. In Brahman cel indestructibil, cel transcendent, cel fără de sfârşit, există ascunse cele două: cunoaşterea *(vidyă)* şi ignoranţa *(avidyă)*. Ignoranţa este destructibilă; cunoaşterea este, cu adevărat, nemuritoare. Acela care stăpâneşte atât cunoaşterea cât şi ignoranţa este un altul.[1]
V. 2. Acela care stăpâneşte fiecare origine este unic, are toate formele şi este originea tuturor. [El] 1-a născut, la începuturi, pe Kapila Rşi[2], [el este cel ce] poartă cunoaşterea şi [cel ce le-a] văzut pe [toate] născându-se.
V.3. Acel zeu este cel care desface fiecare capcană[3] în multe feluri şi cel care adună [lucrurile] împreună în această lume. Zeul, marele Sine, creând în mod repetat pe protectori, îşi manifestă astfel calitatea de stăpân al tuturor.
V.4. Cel strălucitor iluminează toate regiunile, pe cele de sus, pe cele de jos şi pe cele intermedi-

Notă:
[1] Altul decât ignoranţa sau cunoaşterea. Sarikara susţine că Brahman este diferit atât de cunoaştere, cât şi de ignoranţă, datorită calităţii sale de a fi martorul ambelor.
[2] Kapila-Rşi este un alt nume pentru Hiranya-Garbha, embrionul de aur. Kapila înseamnă „de culoare roşie"; aceasta s-ar putea referi la culoarea aurului şi Kapila-Rşi ar putea însemna „vizionarul de culoarea aurului". Există astfel o asemănare semantică între denumirile Kapila-Rşi şi Hiranya-Garbha (care se traduce prin "embrionul de aur"), şi probabil că aceasta a fost raţiunea ce a stat la baza folosirii acestor două cuvinte pentru a-1 desemna pe Brahman în ipostaza sa de spirit intrat în lume.
[3] Lumea fenomenală constituie o capcană *(Jăla)* prin faptul că în ea sunt prinşi cei ce nu deţin cunoaşterea. Asemănarea dintre lume şi o capcană e dată de faptul că ignoranţa, necunoaşterea, precede deopotrivă intrarea în lumea fenomenală cât şi căderea într-o capcană. O altă asemănare este aceea că ambele au capacitatea de a provoca suferinţă.

are.[1] Astfel, el, zeul, cel divin, cel dezirabil, cel unic,

stăpâneşte originile şi esenţele *{svabhăva).*
V.5. Acela care este originea tuturor îşi desăvârşeşte propria natură *{svabhăva);* acela transformă tot ceea ce poate fi dezvoltat[2]. Cel unic stăpâneşte acest întreg univers şi este cel care separă toate calităţile.[3]
V.6. Ceea ce se ascunde în Veda, ceea ce este ascuns în upanişade - pe aceste [lucruri] Brahman, care este originea, le cunoaşte. Acei zei şi vizionari care, în vechime, au cunoscut aceasta, au devenit de natura acestuia[4] şi, cu adevărat, nemuritori.
V.7.[5] Acela care este impregnat de calităţi *{guna),* care este autorul *{kartr)* faptelor şi al rezultatelor

Notă:

[1] Textul sanskrit mai cuprinde aici şi sintagma „yadvanadvăn", (netradusă de noi) pe care unii traducători au redat-o prin "asemeni Soarelui". Este însă greu de găsit o justificare a acestei interpretări. Cuvântul „anadvăn" înseamnă „taur", „bivol" sau poate desemna zodia taurului, dar nu „Soare".

[2] Am tradus cuvântul „pacati", care literal înseamnă „coace", prin „de-săvârşeşte", iar „păcyas" care, literal, înseamnă „ceea ce se va coace" a fost tradus prin „ceea ce poate fi dezvoltat". Geneza universului din principiu, în mitologia vedică, a fost deseori explicată ca realizându-se prin intermediul căldurii *(tapas).* Uneori, primele elemente ale creaţiei erau considerate a fi căldura şi hrana *(anim)* şi din acestea luau naştere toate fiinţele. Probabil că aceasta este explicaţia pentru care, atunci când vorbeşte despre geneza universului, Svetăsvatara Upanişad, foloseşte verbul „pac" care înseamnă „a coace", „a găti". Coexistenţa primordială a hranei şi a căldurii pot duce uşor mintea la a-şi imagina un proces de „coacere", care să fie responsabil de naşterea lumii.

[3] Separaţia calităţilor *(guna)* înseamnă separarea individualizarea lucrurilor.

[4] De natura lui Brahman. Literal, „tanmaya" înseamnă „constând [doar] în acesta". Cuvântul „tanmaya" se referă astfel la faptul de a te identifica cu Brahman, în puritatea sa absolută.

[5] începând cu această sloka, se începe expunerea referitoare la Şinele individual care, în ciuda identităţii sale esenţiale cu Brahman, apare ca fiind diferit de el datorită învăluirii în iluzie. Principala ipostază a

[faptelor], acela este cu adevărat cel care se bucură de

faptele sale. Cel de toate formele, care are trei calităţi[1], trei drumuri[2], care este protectorul suflurilor, acela se manifestă în funcţie de propriile sale fapte.

V.8. Acela care este de mărimea degetului mare, de culoare asemănătoare cu cea a Soarelui, înzestrat cu [facultatea de a] concepe şi cu conştiinţa eului *(ahamkăra)*[3] - [acela], datorită calităţilor intelectului *(buddhi)* şi datorită calităţilor Sinelui, deşi este doar de mărimea unei ţepuşe, este văzut ca fiind un altul.[4]

Notă:

Continuare - Sinelui în lume este aceea de autor al faptelor, de existenţă corporală, de individualitate iluzorie. Următoarele şase sloka (până la V.12 inclusiv) vor trata despre Şinele individual. Pentru distincţia dintre Şinele individual *(ătman)* şi Şinele absolut *(brahman)* vezi şi I, 8!

[1] Cele trei calităţi sunt cele trei Guna.

[2] Cele trei drumuri sunt: drumul virtuţii, drumul viciului şi drumul cunoaşterii.

[3] Şinele este obstrucţionat de către minte şi astfel devine înzestrat cu capacitatea de a concepe (Şinele, atunci când realizează identitatea sa cu Brahman, renunţă la acest tip de cunoaştere deoarece cunoaşterea absolută pe care o deţine Brahman este una ce nu face apel la concepte) şi cu conştiinţa existenţei individuale a eului (care este iluzorie, asemeni tuturor discriminărilor).

[4] Deşi Şinele este imaterial („doar de mărimea unei ţepuşe"- adică infim; aceasta e o metaforă prin care se exprimă imaterialitatea Sinelui) el este identificat, în mod eronat, cu corpul, mintea etc, adică cu altceva decât este el în esenţă. In acelaşi verset se afirmă despre Sine că este atât de mărimea unei ţepuşe, cât şi de mărimea degetului mare. Motivul primei atribuiri l-am explicat deja, iar caracterizarea sa ca fiind cât degetul mare ţine de localizarea Sinelui în cavitatea inimii, loc a cărui dimensiune este aceea a unui deget mare. Ambele caracterizări sunt însă metaforice, în esenţa sa Şinele neavând o dimensiune finită. Calităţile Sinelui sunt tocmai calităţile intelectului, acestea fiind cele care fac posibilă identificarea eronată a Sinelui. Intelectul, mintea sunt responsabile de ignoranţă şi de opiniile eronate ce decurg din aceasta. Am tradus „ătmaguna" prin „calităţile Sinelui", deşi, analizând separat această sloka, ar fi fost mai corectă traducerea sa prin „calităţile individualizării" căci tocmai datorită individualizării iluzorii, realizate sub efectul ignoranţei, Şinele este văzut ca fiind altceva decât este el în

mod real. Motivul pentru care am optat însă pentru traducerea lui „ătman" prin

V.9. Această ființă este concepută ca a suta parte a unui vârf de păr din coada unui cal, divizat în o sută. Trebuie cunoscut că ea este capabilă şi de infinitate.
V.10. Acesta nu este nici femeie, nici bărbat, nici [de genul] neutru. Acela, cu corpul pe care şi-1 ia, cu acela se protejează.
V.ll. Prin gândire, atingere, vedere şi ignoranță, prin abundența[1] hranei şi a apei, [are loc] creşterea şi naşterea Sinelui[2]. Urmând consecințele faptelor [sale][3], cel aflat în corp se metamorfozează în [diferite] stări şi forme.
V.12. Cel aflat în corp se învăluie în multe forme grosiere *(sthula)* sau subtile *{sukşma),* potrivit cu propriile calități. Datorită calităților acțiunilor şi datorită calităților Sinelui[4], din cauza unirii cu aces-tea, [el] se percepe drept un altul

Notă: continuare - „Sine" şi nu prin „individualizare" (individualizarea fiind cea avută în vedere, în această sloka, prin cuvântul „ătman") este acela că schimbarea de sens suferită de „ătman", care încetează să mai denote identitatea nedeterminată în favoarea individualizării determinate, este frecventă în Svetăsvatara Up., cuvântul „ătman" apărând cu acelaşi sens de „individualitate" şi în versetele următoare. Deoarece această mutație de sens nu este accidentală, am preferat păstrarea bisemantismului cuvântului „Sine", aceasta deoarece şi echivalentul său sanskrit, „ătman" cunoaşte, în Svetăsvatara Up., un dublu sens.

[1] „Vrşți" -literal, „ploaie".

[2] Este vorba, evident, despre Sine văzut ca o individualitate. In esența sa, Şinele este etern, individuația sa ca eu fiind ceva născut. Responsabile de naşterea eului sunt activitățile minții, apropriația şi dezvoltarea corpului.

[3] Şinele există în diverse corpuri de-a lungul timpului, în funcție de actele săvârşite, care decid următorul tip de încarnare.

[4] Şi aici cuvântul „Sine" se referă nu la Brahman ci la individualitatea iluzorie a persoanei. Calitățile Sinelui *(ătmaguna)* sunt astfel calitățile intelectului, adică capacitatea de a obtura conştiința de sine. Calitățile acțiunilor *(kriyăguna)* se referă tot la nişte produse ale minții, mai exact, Ia dorințe, ce constituie premizele acțiunilor şi, totodată, unul dintre elementele ce contribuie la pierderea conştiinței de sine a lui Brahman. Pierzând conştiința propriei identități, el se vede pe sine drept o componentă a universului, drept „un altul".

V.13. Cunoscând zeul, cel fără de început şi fără de sfârşit, cel aflat în mijlocul pădurii dese, creatorul tuturor, cel cu multe forme, cel unic care cuprinde universul, toate înlănţuirile sunt rupte.
V.14. Aceia care îl cunosc pe cel care pune stăpânire pe existenţă, pe cel numit „incorporai", [aceia care-1 cunosc] pe creatorul existenţei *(bhăva)* şi al inexistenţei, pe cel binevoitor, pe făuritorul creaturilor individuale, pe zeu, aceia îşi abandonează corpul. Al cincilea Adhyăya s-a terminat.

ADHYĂYA VI

VI. 1. Unii înţelepţi spun că natura proprie *(svab-hăva);* de asemenea, alţii [spun] că timpul *(kala).* [Astfel] deviază ei [de la adevăr]. Puterea zeului, gloria zeului - datorită acestora, în lume, această roată a lui Brahman *(brahmacakra)* este făcută să se învârtească.
VI. 2. Acela care învăluie întotdeauna acest întreg, este cel care cunoaşte *(Jna),* este creatorul timpului, este creatorul calităţilor, este întreaga cunoaştere. Acesta este cel care hotărăşte întoarcerea [consecinţelor] acţiunilor şi [datorită lui] pot fi gândite pământul, apa, focul, aerul şi eterul[1].

Notă:
[1] Brahman reprezintă conştiinţa, chiar şi sub aspectul ei limitat (adică acea formă a conştiinţei de care dispun fiinţele umane) şi astfel el este subiectul cogniţiei, al gândirii, este înseşi aceste procese. Gândirea, cunoaşterea şi toate procesele mentale sunt stabilite în Brahman, constituie perturbaţii ale conştiinţei pure a lui Brahman. în acest sens se afirmă aici că datorită lui poate fi gândit universul (în sensul că Brahman constituie suportul acestui act de gândire). [1] Este vorba despre creaţia iluziei lumii şi, respectiv, eliberarea de această iluzie, când se intră în comuniune cu esenţa universului, care este Brahman. Creaţia şi eliberarea de lumea fenomenală sunt efectuate treptat, având drept paşi intermediari creaţia marilor diviziuni categoriale ale universului. Doar trecând prin această etapă se ajunge la multiplicitatea cunoscută. Astfel, din Sine (cel unic) se dezvoltă cele două (Şinele şi Natura sau universul), din acestea apar cele trei calităţi ş.a.m.d. [2]Cel unic este Şinele. Cele două sunt Şinele şi Natura *(prakrti).* Cele trei sunt cele trei Guna. Cele opt sunt cele cinci elemente din care este compus universul, la care se adaugă mintea *(manas),* inteligenţa *(buddhi)* şi simţul egoului *(ahamkăra).* Este vorba despre dorinţă, furie, iluzie etc.

VI. 3. Săvârşind acţiunile şi renunţând la ele în mod repetat, acesta se uneşte cu esenţa *(tattva)*[1], prin mijlocirea celui unic, a celor două, a celor trei, a celor opt sau prin mijlocirea timpului şi a calităţilor subtile ale Sinelui[2].
VI.4. Acela, începând acţiunile, le-a separat pe [toate] cele care conţin calităţile, pe toate cele care există[3]. In lipsa acestora[4], are loc distrugerea [consecinţelor] actelor săvârşite. Odată cu încetarea activităţii, el, [devenind] un altul, merge înspre adevăr.
VI.5. El este văzut ca fiind începutul, motivul *(hetu)* cauzării uniunii, ca fiind dincolo de cele trei timpuri, lipsit de părţi, ca având toate formele, ca

Notă:
[3] Separaţia celor existente, care sunt caracterizate de cele trei calităţi reprezintă individualizarea lor, discriminarea lor în cadrul totalităţii nediferenţiate. Cunoaşterea discriminatorie este indisolubil legată de acţiune în sensul că reprezintă atât premizele cât şi efectele ei. Ea deopotrivă precede şi urmează acţiunii.
[4] în lipsa calităţilor şi a acţiunilor (adică atunci când se trece dincolo de cele trei tendinţe ale universului ce constituie totodată şi premizele acţiunilor), are loc transcenderea determinaţiei karmice. Fiinţa eliberată de dorinţe şi de efectele acestora, care sunt acţiunile, se eliberează de lume şi se reintegrează în Brahman.

fiind natura celor existente *(bhavabhuta),* zeul cel lăudat, cel care stă în propria sa conştiinţă, cel adorat, cel vechi.
VI.6. El este diferit *(anya)* şi dincolo *(para)* de manifestările lumii[1] şi de cele vremelnice. Din el pornesc şi [la el] se întorc [toate] acestea. Cunos-cându-1 pe purtătorul legii *(dharmavaha),* pe cel care smulge păcatul, pe cel divin care porunceşte, pe cel care locuieşte în Sine, [devii] nemuritor, [devii] sălaşul tuturor.
VI.7. Pe el, care este supremul şi marele zeu *(paramamahesvara)* al zeilor, pe el care este şi suprema zeitate a zeităţilor, [pe cel care este] supremul şi transcendentul protector al protectorilor, pe zeu, pe cel care porunceşte celor existente, pe cel lăudat să-1 cunoaştem!
VI. 8. Nu există fapte şi nici mijloace de acţiune ale sale. [Nimeni] asemănător lui şi de asemenea [nimeni] mai mare [decât el] nu [poate] fi văzut. Se aude că puterea celui transcendent este, într-adevăr, variată şi actele [sale] de cunoaştere şi de putere ţin de propria sa natură[2].
VI.9. în lume, nu există nimeni [care să fie] protectorul său şi nici care să-i poruncească. De

Notă:
[1] Krişa-literal, „copac".
[2] Cunoaşterea şi puterea sunt ceva inerent lui Brahman, el se identifică cu acestea. Nu este ca în cazul fiinţelor umane, unde capacităţile cognitive şi cele de acţiune sunt ceva adăugat, ceva ce există în grade diferite la indivizi diverşi şi astfel, nu ţin de însăşi natura umană ce caracterizează, în egală măsură, toate fiinţele umane.

asemenea, [nu există] semne şi nici cauze ale sale. [El] este stăpânitorul stăpânilor cauzelor. Nu există nimeni care să-i dea naştere şi nici vreun protector [al său].
VI.10. Acela care, asemeni unui păianjen, se acoperă pe sine, potrivit propriei sale naturi, cu pânze ce sunt născute din materia primordială *(pradhăna)*[1], [acel] zeu unic să ne dăruiască nouă dizolvarea *(apyaya)* în Brahman.
VI.ll. Zeul cel unic este ascuns în toate cele existente, penetrează totul, este Şinele interior al tuturor celor existente, cel care supraveghează activitățile, cel care locuieşte în toate cele existente, martorul *(săkşin),* cunoscătorul *(cetr)* şi singurul lipsit de calități *(nirguna)*.
VI.12. [Acela care este] unic, care controlează *(vasin),* care este fără activități *(nişkriyă),* cel unic între cei mulți, acela este sămânța care se trans-formă în multe feluri. A înțelepților care îl văd pe cel care stă în Sine - [doar] a lor e fericirea veşnică şi nicidecum a altora.
VI. 13. [El este] eternul celor eterni, conştiința conştiințelor, cel unic între cei mulți, cel care stabileşte dorințele. De acea cauză să ne apropiem prin

Notă:
[1] Asemeni unui păianjen, Brahman se ascunde folosindu-se pentru aceasta nu de ceva exterior, străin de el, ci de ceva care constituie emanații ale sale, părți ale sale. în acest sens, lumea fenomenală este Brahman şi totodată ea este cea care împiedică vederea lui Brahman, aşa cum pânzele ce iau naştere dintr-un păianjen sunt părți ale acestuia, însă împiedicând totodată vederea sa.

analiză şi prin asceză[1]. Cunoscând zeul, ne eliberăm de toate înlănţuirile.

VI.14. Acolo unde Soarele nu străluceşte, unde nici Luna, nici stelele, şi nici aceste lumini nu strălucesc - unde să fie [acolo] acest foc? Torul străluceşte [doar] în urma lui, cel cu adevărat strălucitor. Datorită strălucirii sale, toate acestea sunt iluminate.[2]

VI. 15. Cel unic este Şinele din mijlocul celor existente. El este însuşi focul care a pătruns în ape.[3] Doar cunoscându-l pe el se merge dincolo de moarte, altă cale pentru a ajunge [acolo] nu se cunoaşte.

VI. 16. El este creatorul tuturor *(visvakrt),* cunoscătorul tuturor *(visvavid),* originea Sinelui, cel care cunoaşte, creatorul timpului, creatorul calităţilor, cunoaşterea tuturor, protector al materiei primordiale *(pradhăna)* şi al celui care cunoaşte lumea[4], cel care porunceşte calităţile, cauza existenţei lumeşti *(samsăra),* a eliberării *(mokşa),* a stabilităţii şi a înlănţuirii.

VI. 17. Acesta constă doar în el însuşi *(tanmaya),* este cu adevărat nemuritor, există laolaltă cu pute-

Notă:

[1] Prin analiză *(sămkhya)* se ajunge la înţelegerea irealităţii lumii, iar prin asceză *(yoga)* se realizează unirea cu Brahman. Astfel analiza ar reprezenta aspectul negativ, apofatic, al eliberării şi anume eliminarea supra impoziţiei care este universul, iar asceza, aspectul pozitiv, adică obţinerea stării de Brahman. Ulterior, în filosofia indiană, cunoaşterea însoţită de asceză, ca mijloc de salvare, vor fi concretizate în sistemul Yoga-Sârnkhya.

[2] Vezi Mundaka Upanişad, II.2.11.

[3] Focul *(agni)* care a pătruns în ape *(salila)* se referă la principiul vieţii (focul) care a însufleţit corpul (a cărui principală componentă este apa).

[4] „Kşetra"- literal, „câmpul".

rea, este cel care cunoaşte, cel omniprezent, protectorul celor create, cel care cârmuieşte universul său pentru eternitate. într-adevăr, nu există o altă cauză a stăpânirii [lumii].
VI. 18. Acela care 1-a zămislit pe Brahma la începuturi, acela care îi trimite [lui Brahma] Vedele -spre acel zeu, spre iluminarea Sinelui şi a intelectului, spre refugiu mă îndrept eu, cel care doresc eliberarea *(mumukşn).*
VI. 19. [El este] cel fără părți *(nişkala),* fără acțiuni *(nişkriyă),* liniştit *{sărita),* lipsit de vină *(nira-vadya),* cel care nu este pătat, înaltul pod către nemurire, este asemeni unui foc al cărui combustibil s-a consumat.[1]
VI.20. Când oamenii vor face spațiul să se înfăşoare asemenea pielii, [doar] atunci se va pune capăt suferinței fără a-1 cunoaşte pe zeu.
VI.21. Prin influența ascezei şi datorită milei divine *(prasăda)*[2], înțeleptul Svetăsvatara îl explică pe Brahman, pe cel suprem, pe cel sfânt *(parama-pavitra)* celor care au depăşit stadiile vieții *(atyă-sramiri)*[3], grupului de vizionari care au gustat doar plăceri cuvenite.

Notă:
[1] Vezi Maitreya Upanişad, 1.
[2] Totuşi, cel care a ajuns la cunoaşterea lui Brahman este mai presus de zei. Atingând absolutul, nu mai există nici o favoare pe care zeii să i-o poată face. Din nou, avem de-a face cu un substrat teist, substrat frecvent întâlnit în upanişade, dacă nu în concepțiile expuse, cel puțin în limbajul folosit.
[3] Vezi Kaivalya Upanişad, 5.

VI.22. [Cunoaşterea] supremă din Vedănta, cea care a incitat încă din epocile vechi, să fie ascunsă! Să nu fie dată celui care nu a ajuns la pace, celui care nu este [propriul său] fiu sau discipol[1]! [Repet] încă o dată [aceste lucruri].
VI.23. Aceluia [care are] devoțiunea supremă pentru zeu şi [a cărui devoțiune] pentru maestru este asemenea celei pentru zeu - către acel suflet mare să strălucească cele ce au fost spuse şi înțelese [mai înainte]. Către acel suflet mare *(mahătmari)* să strălucească [ele]!
Al şaselea Adhyăya s-a terminat. Svetăsvatara Upanişad s-a terminat.

Notă:
[1] Cunoaşterea lui Brahman are un caracter ezoteric, dezvăluirea ei fiind un act de inițiere. Cel care o primeşte trebuie să fie pregătit pentru aceasta (să fi ajuns la pace în prealabil, adică să se fi dedicat cu totul ieşirii din lume în vederea căutării lui Brahman) sau să fie în relație intimă cu învățătorul ce-l va conduce în căutarea sa (să fie fiul sau discipolul său).

Mundaka Upanişad

Notă introductivă. Mundaka Upanişad ține de Atharva-Veda şi este unul dintre cele mai vechi texte ale acestei Veda. Aparține celei de-a doua perioade de redactare a upani-şadelor, perioadei metrice, şi are drept principal subiect expunerea cunoaşterii superioare (aşa cum este ea definită în 1.1.5.)/ a acelei cunoaşteri „în care este cuprinsă cunoaşterea întregului univers" (vezi I.I.3.). Aceasta este opusă cunoaşterii inferioare, adică tot ceea ce ține de ştiințe sau de doctrine, fie chiar şi revelate. Vedele însele sunt prezentate tot ca fiind cunoaştere inferioară, prin care nu se poate ajunge la absolut. Renunțarea la cunoaşterea discursivă, factuală este realizată în vederea accederii la aprehensiunea transintelectuală a lui Brahman, moment ce constituie deopotrivă absolutul în plan cognitiv cât şi în plan axiologic, existențial (prin faptul că aprehensiunea lui Brahman înseamnă şi atingerea eliberării).

Dacă în plan cognitiv se discută despre opoziția cunoaştere superioară-cunoaştere inferioară, în plan existențial sunt puse în antiteză practica ascetică şi meditațională cu îndeplinirea riturilor şi aducerea jertfelor. Ritualurile pot asigura celui care le execută în mod corespunzător încarnări în lumile superioare, însă nu aceasta reprezintă soluția definitivă în vederea eradicării suferinței deoarece, după primirea răsplatei pentru jertfele aduse zeilor, sufletul se reîntoarce în lumile joase unde va avea din nou parte de suferință. Practica ritualurilor este una lumească, recompensa fiind pe măsură, lumească şi deci tranzitorie. Tot în Mundaka Upanişad (1.2.7) se spune despre cei implicați în jertfe şi ritualuri că sunt întotdeauna expuşi

decăderii, calea aleasă de ei pentru a elimina suferința neconducând la mântuire, la eliberarea finală.
Deoarece Brahman este principiul, transcendentul, şi întrucât „cele necreate nu pot fi obținute prin cele create" (1.2.12.), cunoaşterea supremă poate fi obținută doar prin practicarea renunțării, prin detaşarea de tot ce este lumesc (adică „prin renunțare şi prin Yoga"- III.2.6.).
Brahman este descoperit ca fiind deopotrivă Şinele fiecăruia cât şi ceea ce se ascunde în spatele tuturor celor existente. Ca Sine individual *(ătman),* Brahman rezidă în fiecare ființă, se identifică cu fiecare ființă. în acord cu rezultatele căutării începute în textele upanişadice mai vechi, se identifică inima - de fapt, cavitatea inimii - ca fiind locul unde se ascunde Brahman la nivelul ființei umane. Pentru gânditorii indieni, inima este centrul psiho-energetic al omului, tot aici existând şi mintea, cea care, prin creațiile sale (gândurile discriminatorii), supraimpu-ne lumea fenomenală peste adevărata realitate care este Brahman. Găsirea Sinelui se face doar prin abandonarea conținuturilor mentale ce împiedică vederea sa, prin re-nunțarea la iluzia identității personale, prin eliminarea tuturor legăturilor cu lumea fenomenală, prin absorbție totală în Brahman cel nediferențiat (III.2.8.).
Brahman este văzut în special în postura de creator al lumii şi se predică transcendența sa absolută, situarea sa dincolo de registrul sensibilului. Atrage atenția în cadrul procesului de geneză, faptul că naşterea minții şi a simțurilor este anterioară apariției elementelor materiale (vezi 1.1.8). Subiectul cognitiv precede obiectul cunoaşterii şi aceasta ar putea indica un idealism, chiar un solipsism ce caracterizează nu doar filosofia din Mundaka Upanişad, ci filosofia brahmană în general, aceasta având în vedere faptul că teoriile genezei prezentate aici nu sunt o inovație ci moşteniri ale unor perioade mult mai vechi. De fapt, însăşi naşterea universului din Brahman, care este conştiință, indică o formă de idealism, iar acesta este accentuat atunci când se spune că din minte iau naştere simțurile şi din simțuri apar lumile. Altfel spus, mintea este originea lumii, cel puțin a lumii ca fenomen.

Titlul textului provine de la rădăcina „mund", care înseamnă "a zdrobi", "sfărâma", "a rade (părul)". Acest titlu poate fi interpretat fie ca „cel care zdrobeşte ignoranţa", fie ca „cel care face ca mintea să devină tabula rasa"-adică, complet vidă, lipsită de orice formă a cunoaşterii inferioare. Comparaţia între rasul capului şi anihilarea ignoranţei mai stă la baza denumirii şi în cazul altor upa-nişade (de exemplu Kşurikă-Upanişad, „kşurikă" însemnând „lamă", „brici"). Există un comentariu al lui Sarikarăcărya la acest text, iar notele au fost făcute, parţial, pe baza acestuia.
Traducerea a fost efectuată după textul sanskrit editat de S. Radhakrishnan în „The Principal Upanişads", London, 1954 şi a fost revizuită consultându-se ediţia şi traducerea engleză a lui SwămT GambhTrănanda din „Eight Upanişads", Advaita Ăsrama, Calcutta, 1998. De asemenea, pentru revizuire s-a folosit traducerea în hindi şi ediţia textului sanskrit a lui Pandit Srîrăm Sarma Âcărya în „108 upanişad", Samskrti Samsthăn, Bareilly, 1998.

MUNDAKA UPANIŞAD

AUM!
O, zeilor, faceţi ca ceea ce auzim noi cu urechile să fie binecuvântat!
O, [voi], cei adoraţi, faceţi ca ceea ce vedem noi cu ochii să fie binecuvântat!
[Noi], cei liniştiţi, având membrele corpului sub control, ne ducem până la capăt viaţa, aşa cum ne-au stabilit-o zeii.
Indra, cel cu multă faimă, să fie bun cu noi!
Puşan, cel atotcunoscător, să fie bun cu noi!
Tărkşya, Arişţanemi[1], să fie bun cu noi!
Brhaspati, cel generos, să fie bun cu noi!
AUM! Pace! Pace! Pace!

MUNDAKAI

Secţiunea *(khanda)* I

1.1.1. Brahma a apărut primul dintre zei *(deva)* şi el este creatorul tuturor[2] şi protectorul celor create. El a destăinuit lui Atharvan, cel mai mare fiu [al

Notă:
[1] Tărkşya şi Arişţanemi sunt două nume alternative ale lui Garuda.
[2] Nu Brahmă-zeul, ci Brahman-principiul transcendent este creatorul *(kartr)* universului. în Upanişade apare însă frecvent fie tratarea lui Brahman drept un zeu personal, fie atribuirea celor ce ţin de Brahman diverşilor zei sau invers, atribuirea caracteristicilor zeităţilor personale lui Brahman. Faptul că Brahma a fost născut primul implică, conform lui Saiikara, o anumită superioritate a acestuia nu doar datorită anteriorităţii sale faţă de tot ci şi datorită faptului că naşterea sa nu a avut loc asemeni tuturor celorlalte fiinţe, adică drept urmare a unor instincte vicioase. Producerea lui Brahma a fost un act liber, ce a avut loc nu datorită vreunei constrângeri ci datorită atotputerniciei lui Brahman.

său] cunoaşterea despre Brahman *(brahmavidyă),* care este temelia întregii cunoaşteri.

1.1.2. Ceea ce Brahma i-a spus lui Atharvan, pe acea cunoaştere a lui Brahman, Atharvan [a destăinuit-o] în timpurile de demult lui Ahgir. Acesta a destăinuit-o lui Bhăradvâja şi lui Satyavaha, iar Bharadvăja [a destăinuit] lui Arigiras, atât [cunoaşterea] superioară *(para)* cât şi pe cea inferioară *(avara).*

1.1.3. Saunaka, care era capul unei mari familii, s-a apropiat aşa cum [cere] ritualul de Arigiras şi a întrebat astfel: „Divinule, în cunoaşterea cui este [cuprinsă] cunoaşterea acestui întreg [univers]?"

1.1.4. Lui, [Ahgiras] i-a spus: „Două ştiinţe *(vidyă)* trebuiesc cunoscute - astfel au spus, cu adevărat, aceia care îl cunosc pe Brahman; atât una superioară, cât şi una inferioară."

1.1.5. Aici, cele inferioare sunt următoarele: Rg-Veda, Yajur-Veda, Săma-Veda, Atharva-Veda, fonetica *(sikşă),* ştiinţa riturilor *(kalpa),* gramatica *(vyăkarana),* etimologia *(nirukta),* metrica *(chandas)* şi astrologia *(jyotişa)*[1]. în continuare, cea superioară este aceea prin care se ajunge la cel indestructibil[2].

Notă:

[1] Se observă că întreaga cunoaştere discursivă, a cărei stăpânire constituie erudiţia este trecută în rândul cunoaşterii inferioare, cunoaşterea superioară fiind doar aceea cu eficacitate mistică. Până şi Vedele, considerate, în general, drept revelaţii infailibile sunt categorisite drept forme ale ştiinţei inferioare.

[2] Majoritatea interpretărilor ce s-au dat opoziţiei cunoaştere inferi-oară-cunoaştere superioară stipulează că ar fi vorba despre dihotomia empiric-transcendent, factual-principial, mental-transmental. Cunoaşterea inferioară ar desemna astfel tot ceea ce ţine de formele intelectuale, discursive ale cunoaşterii pe când cunoaşterea superioară ar reprezenta comprehensiunea transmentală a lui Brahman. Cunoaşterea

1.1.6. Acela care este de nevăzut, de neatins, fără familie, fără culoare, fără ochi şi urechi, acela care este fără mâini şi picioare, etern, care penetrează [totul], prezent pretutindeni *(sarvagata),*

Notă: continuare

superioară ar constitui astfel unul dintre aspectele stării de identificare cu Brahman, dimensiunea cognitivă a absolutului. Totuşi, textul pare să considere cunoaşterea superioară nu ca pe o componentă a absolutului, ci, mai degrabă, ca pe o cale de acces către absolut. Se spune că "parā yayā tad akşaram adhigamyate", adică "cea superioară este aceea prin care se merge la cel indestructibil". Mundaka Upanişad se referă la cunoaşterea superioară folosind forma de instru-mentativ singular a pronumelui relativ "yă"; deci cunoaşterea superioară, în concepția autorului textului, nu ar constitui absolutul ci doar un instrument de acces către absolut. Cunoaşterea superioară ar re-prezenta, în acest caz, acele cunoştințe cu funcție escatologică. Deci ar fi vorba tot de o formă, a cunoaşterii empirice, discursive - însă, spre deosebire de Vede, de gramatică, de astrologie, efectul stăpânirii acestei cunoaşteri ar fi trecerea în transcendență şi nu obținerea unei poziții cât mai ridicate în planul imanent, cum e în cazul celor ce stăpânesc cunoaşterea Vedelor şi a ştiințelor adiacente ei. Prin urmare, criteriul ce dă diferența dintre cunoaşterea superioară şi cea inferioară nu ar fi obiectul specific de investigație, atât cunoaşterea inferioară cât şi cea superioară fiind axate pe cercetarea anumitor componente ale manifestării. Diferența ar consta în scopul urmărit de ele: cunoaşterea inferioară urmăreşte asigurarea unei forme cât mai elevate a existenței lumeşti pe când cunoaşterea superioară vizează trecerea în transcendență. In cazul cunoaşterii inferioare, obiectivul e unul profan pe când, în cazul cunoaşterii superioare, obiectivul e de natură escatologică.

Autorul textului Mundaka Upanişad pare să fi împăcat cele două interpretări ale dihotomiei inferior-superior. Cunoaşterea superioară ar constitui astfel deopotrivă cunoaştere intelectuală, discursivă (care, în plus, are şi valoare escatologică) cât şi cunoaştere ce îl are ca obiect de investigație pe Brahman. Această tentativă de a-1 cunoaşte pe Brahman într-o manieră intelectuală ia forma apofatismului, a enunțurilor ce neagă atribuirea vreunei proprietăți empirice lui Brahman. Dimensiunea intelectuală a cunoaşterii lui Brahman este una negativă, apofatică; este o cunoaştere prin care se înțelege ce nu este Brahman şi nicidecum ce este el. Valoarea escatologică a acestei cunoaşteri se datorează faptului că ea arată drumul către eliberare; dacă Brahman nu este nimic din lumea fenomenală, atunci găsirea lui şi astfel, mântuirea, e accesibilă doar prin abandonarea acestei lumi. Prin urmare, cunoaşterea superioară este produsul unui intelect care şi-a văzut incapacitatea de a accede la Brahman, sugerând astfel că absolutul trebuie căutat altundeva decât în planul mental.

extrem de subtil, care este neschimbător *(avyaya)* -pe acela înțelepții l-au văzut ca fiind originea celor existente.
1.1.7. întocmai cum păianjenul îşi întinde şi îşi strânge pânza, aşa cum din pământ cresc ierburile, aşa cum dintotdeauna părul creşte pe om, tot astfel, din cel indestructibil apar toate.
1.1.8. Prin căldură, Brahman se extinde. Apoi, se produce hrana. Din hrană apar suflul, mintea *(manas),* adevărul, lumile *(loka).* Din fapte apare nemurirea[1].

Notă:
[1] Uneori, miturile privind creația lumii făceau referire la un ou primordial care, prin căldură, s-a clocit şi a dat naştere uiversului. Creația lumii prin încălzire e un motiv frecvent în întreaga mitologie vedică, uneori apărând nu încălzirea unui ou primordial, ci încălzirea lui Brahman însuşi. Apariția hranei ca prim element al creației era necesară deoarece hrana reprezintă condiția naşterii oricărei ființe. O interpretare plauzibilă a acestei porțiuni ar putea fi aceea că se face referire la creația succesivă a celor cinci (sau a celor trei, cum apare uneori) elemente constitutive ale naturii. Focul (căldura - *tapas)* ar fi primul element născut, urmat apoi de pământ (hrana - *anna)* şi de vânt (suflul - *prăna).* Omisiunea celorlalte elemente este datorată, probabil, reproducerii inexacte a acestei teorii cosmogonice, deoarece teoriile de acest tip considerau apa ca fiind elementul apărut imediat după foc, or, în acest pasaj, apa nici măcar nu e menționată. Interpretarea lui Sarikara este aceea că hrana reprezintă materia primordială, nemanifestată şi nediferențiată, suflul îl reprezintă pe Hiranya-Garbha (care, în viziunea lui Sarikara, ar constitui un fel de suflet al universului), mintea ar fi totalitatea minților ființelor. Sarikara interpretează cuvântul „satya" ca „realitate", „univers" şi nu ca „adevăr". Atrage atenția faptul că lumile sunt ultimele născute, apariția minții precedând apariția universului anorganic. Considerându-se că fiecare element al creației ia naştere din cel precedent, adică, din hrană apare suflul, din sufluri apare mintea, din minte apare adevărul, din adevăr vor apărea lumile, arată clar universul ca fiind doar o construcție mentală (care, eventual, s-ar putea dovedi a fi nimic altceva decât o iluzie), depinzând de minte. Nu obiectul cunoaşterii (adică universul) determină cunoaşterea ci tocmai invers, cunoaşterea precede existența obiectului ei. Aceasta nu reprezintă doar o premisă ci chiar o prefigurare a idealismului absolut al Vedăntei Advaita.

1.1.9. Acela care este cunoscătorul tuturor, care este întreaga ştiinţă, a cărui asceză constă în cunoaştere[1], din acela iau naştere acest Brahma, numele şi forma[2], hrana[3].
Aceasta a fost prima secţiune din Mundaka I.

MUNDAKAI

Secţiunea II

1.2.1. Acesta este adevărul:
Acele înfăptuiri *(karma)* pe care învăţaţii le-au văzut în formulele sacre *(mantra)* se găsesc sub multiple forme şi în cele trei [Vede].[4] [Voi], doritorii

Notă: continuare

Nemurirea *(amrta)* reprezintă, aici, continuitatea înlănţuirii în univers şi nu eternitatea ce îl caracterizează pe Brahman. Prin fapte *(karma)* nu se poate obţine accederea la Brahman cel etern, ci se menţine starea de înlăţuire în cadrul lumii fenomenale. Astfel, cuvântul "nemurire" ar avea mai degrabă o conotaţie negativă şi nu sensul de "absolut", pe care îl are acest cuvânt în mod obişnuit.

[1] Dacă la oameni asceza *(tapas)* reprezintă drumul către cunoaştere *(jiiăna),* la Brahman acest drum este dintotdeauna realizat, el însuşi constând, prin natura sa, din cunoaştere. Aşadar, în măsura în care se poate vorbi despre o asceză a lui Brahman, aceasta nu ar putea să constea decât în cunoaşterea deja realizată.

[2] Numele şi forma *(nămarupa)* reprezintă întreaga lume fenomenală, care, conform idealismului brahmanic, nu e altceva decât o închipuire a minţii, fie a minţii umane, fie a unei minţi cosmice. Forma nu face referire la obiecte ci mai degrabă la percepţii, nefiind vorba despre forma unor eventuale obiecte ci, mai degrabă, despre forma ce apare ca element constitutiv al percepţiilor. Lucrurile ar fi astfel doar percepţii ce primesc diferite nume şi nu realităţi obiective.

[3] Hrana *(anna)* este principiul vieţii, cea care face posibilă existenţa fiinţelor şi nu numai, întregul Univers, conform mitologiei vedice, fiind născut din hrana primordială.

[4] Atât Vedele cât şi formulele sacre sunt forme ale cunoaşterii inferioare. Prin Vede se pot obţine aceleaşi rezultate ca şi prin formulele sacre sau prin rituri, în genere, adică renaşteri în lumile superioare. Totuşi, nu acesta este scopul suprem al existenţei ci atingerea uniunii cu Brahman, care se poate realiza doar prin intermediul cunoaşterii superioare. Naşterile în lumile superioare, deşi asigură un nivel ridicat al fericirii, nu conduc totuşi la fericirea supremă; în plus, faptele pioase asigură un număr finit de vieţi în lumi superioare, odată cu terminarea acestora sufletul decăzând într-o altă lume, în funcţie de faptele pe care le-a săvârşit. Cunoaşterea inferioară are o anumită eficacitate, care însă e limitată, atât calitativ cât şi temporal.

adevărului[1], le practicați pe acestea întotdeauna. Aceasta este calea voastră către lumea faptelor pioase.
1.2.2. Când flacăra apare în [jarul] mocnind, care este purtătorul ofrandelor de unt, [tot atunci] trebuie ca ofranda oferită cu credință să pătrundă între cele două porții de unt topit[2].
1.2.3. Cel al cărui sacrificiu Agnihotra nu este însoțit de sacrificiul lunii noi *(darsa),* de sacrificiul lunii pline *(paurnamăsa),* de sacrificiul de patru luni *(căturmăsya),* de sacrificiul recoltei, cel care este lipsit de oaspeți, cel care nu [dă] ofrande, cel fără nici un zeu, cel care dă ofrande însă nu potrivit regulilor - acela îşi alterează lumile sale până la cea de-a şaptea.[3]
1.2.4. Cea neagră, cea înspăimântătoare, cea iute ca mintea, cea foarte roşie, cea de culoarea fumului, cea [care are] drept semne scânteile de toate formele, şi zeița care se ascunde - acestea sunt cele şapte limbi [ale focului sacrificial].

Notă:
[1] Doritorii adevărului nu sunt, în acest pasaj, aceia care vizează adevărul absolut ce constituie punctul de convergență al cunoaşterii superioare ci este vorba, mai degrabă, despre adevărul empiric, ce constituie standardul normativ al cunoaşterii inferioare.
[2] Aceste indicații se referă la modul în care trebuie efectuat sacrificiul Agnihotra, unul dintre cele mai importante ritualuri vedice.
[3] Se observă şi din această sloka, strânsa corelație existentă între efectuarea ritualurilor şi tipul de reîncarnare viitoare. Dacă răsplata pentru sacrificiile bine efectuate este renaşterea într-o lume superioară, consecința neefectuării sacrificiilor în mod corespunzător ține tot de viitoarele vieți ale individului, care, în acest caz, se vor desfăşura în lumi inferioare.

1.2.5. Ceea ce se mişcă în aceste străluciri şi care, la vremea [potrivită] e luat ca ofrandă, este dus de aceste raze ale Soarelui acolo unde locuieşte unicul stăpân al zeilor.[1]
1.2.6. „Vino, vino!", astfel divinele ofrande îl conduc, prin mijlocirea razelor de Soare, pe cel care jertfeşte, îi adresează cuvinte plăcute şi îl onorează. „Aceasta este [lumea] ta, lumea lui Brahma, [lumea] faptelor bune şi pioase".
1.2.7. Despre cei optsprezece constituenți ai sacrificiului se spune că sunt acele bărci care plutesc şi în care se află faptele.[2] Cei care se mulțumesc cu aceste bunuri [sunt] cei care se înşală. Ei merg în mod repetat către bătrânețe şi moarte.
1.2.8. Cei care trăiesc în ignoranță *(avidyă),* care se socotesc pe ei înşişi drept înțelepți şi învățați, [acei oameni] afectați şi confuzi hoinăresc asemeni unor orbi conduşi de către [alți] orbi.
1.2.9. Noi, cei care ne găsim în multiple feluri în ignoranță, [asemeni] unor copii, gândim că ne-am îndeplinit scopurile. Acela care acționează *(karmin)* nu cunoaşte din cauza ataşamentului [său].[3] De

Notă:
[1] Se credea că jertfa adusă zeităților ajungea la acestea prin ardere. în urma combustiei, jertfa urca, urmând drumul razelor Soarelui, către ținuturile locuite de zei.
[2] Cei optsprezece constituenți ai sacrificiului sunt cei şaisprezece preoți, cel care sacrifică şi soția sa. Metafora bărcilor care plutesc are rolul de a evidenția fragilitatea, nesiguranța, riscul permanent de a se scufunda (adică de a decădea) al celor ce îşi dedică viața aducerii jertfelor într-o manieră corespunzătoare.
[1] Acțiunea, de orice fel ar fi ea, indică situarea în cadrul lumii, menținerea ataşamentului *(i'ăga)* față de mundan (acțiunile sunt săvârşite tocmai în vederea obținerii unor bunuri lumeşti) şi astfel, depărtarea de Brahman, necunoaşterea acestuia.

aceea, cei neliniştiţi decad atunci când lumile [lor] se termină.
1.2.10. Cei care se înşală socotesc jertfele şi înfăptuirile drept cel mai mare bun şi nu cunosc nici un alt bun. După ce au trăit, datorită [săvârşirii] faptelor pioase, în înălţimile paradisului, ei intră [din nou] în această lume sau într-una mai joasă.
1.2.11. Cei care locuiesc în pădure *(aranya),* [care trăiesc] în asceză şi credinţă, care sunt liniştiţi, înţelepţi, care practică cerşitul[1], care sunt rătăcitori, care sunt fără pasiuni merg, prin poarta Soarelui[2], acolo unde se află acel om nemuritor *(amrtapuruşa)* şi Şinele inalterabil.
1.2.12. Cercetând lumile şi faptele acumulate, brahmanul [a ajuns] la nepăsare *(nirveda).* Cele necreate *(akrta)* nu [pot fi] obţinute prin cele create *(krta).*[3] Acela care are drept scop cunoaşterea, acela

Notă:
[1] Pentru asceţi, cerşitul *(bhaikşya)* este singurul mijloc potrivit de a-şi câştiga existenţa. Munca presupune implicare, urmărirea unui scop şi astfel intră în contradicţie cu idealul de renunţare la toate cele lumeşti. De asemenea, stabilirea într-un loc nu este nici ea recomandată asceţilor deoarece conduce la ataşament faţă de acel loc. Astfel că doar viaţa nomadă e propice căutării lui Brahman.
[2] Este o reminiscenţă a vechilor teorii vedice, conform cărora drumul către paradis era parcurs pe un drum alcătuit din razele solare. Vezi şi Mundaka, 1.2.5 şi 1.2.6.
[3] Examinând universul, se observă existenţa sa relativă şi condiţionată, capacitatea sa de a genera suferinţă, iar examinând faptele se constată că la originea lor se găseşte ignoranţa şi dorinţa necontrolată. Astfel că cea mai bună atitudine pe care un brahman trebuie să o adopte faţă de lume şi faţă de propriile activităţi este, conform lui Saiikara, nepăti-mirea. Aceasta deoarece nici prin intermediul celor lumeşti, nici prin intermediul vreunei acţiuni nu se poate ajunge la Brahman cel necreat.

să meargă, cu combustibil pentru sacrificiu în mână, la un maestru stabilit în Brahman şi în revelaţii[1].
1.2.13. Aceluia care s-a apropiat [de el] în mod corespunzător, care are conştiinţa liniştită, care este absorbit în liniştea mentală, [aceluia], învăţatul să-i spună acele cunoştinţe adevărate despre Brahman, prin care este cunoscut omul indestructibil *{akşara puruşa)* şi adevărul.
Aceasta a fost a doua secţiune din Mundaka I.
MUNDAKA II Secţiunea I
II.l.l. Acesta este adevărul:
Aşa cum din focul cel foarte strălucitor apar mii de scânteieri [care au] forma sa, tot aşa, o, dragul meu, din cel indestructibil se ivesc fiinţe felurite care se întorc [tot] acolo.
II. 1.2. Puruşa este divin *(divya)* şi fără formă. El este atât în exterior, cât şi în interior, este cu adevărat nenăscut, fără suflu, fără minte, pur, mai înalt decât înaltul indestructibil[2].

Notă:
[1] In faza finală a realizării uniunii cu Brahman, revelaţiile trebuie şi ele abandonate deoarece constituie „cunoaştere inferioară" (1.1.5). Totuşi apariţia cuvântului „revelaţie" în acest pasaj s-ar putea explica prin faptul că, aici, acest cuvânt nu se referă la cele patru Vede (considerate ca fiind de natură revelată) ci la cunoaşterea lui Brahman, care este şi ea de tipul unei revelaţii.
[2] Este evident că se acceptă două tipuri de existenţă indestructibilă *(akşara).* Saiikara susţine că e vorba despre Brahman şi despre Măyă (universul iluzoriu). Această interpretare pare destul de verosimilă, în primul rând deoarece este greu de găsit o alta şi, în plus, filosofia antică indiană a acceptat uneori (în şcoala Sărnkhya, în şcoala Vaiseşika, în şcolile târzii ale Vedântei) existenţa a două principii indestructibile şi eterne: spiritul (Brahman, Puruşa) şi materia (Prakrti) sau iluzia *(măyă).* Ţinând cont însă de vechimea deosebită a textului, este puţin

II. 1.3. Din acesta se nasc suflul, mintea şi toate simţurile, eterul, vântul, lumina, apa, pământul.[1] [El este] cel care susţine totul.
II.1.4. Focul este capul [său], ochii - Luna şi Soarele. [El] are urechi în toate părţile şi vorbirea [sa] sunt Vedele cele dezvăluite. Vântul este suflul [său]; inima [sa] este universul. Din picioarele sale [ia naştere] Pământul; cu adevărat, [el este] şi Şinele interior *(antarătman)* al tuturor fiinţelor.
II. 1.5. Din el [se iveşte] focul al cărui combustibil este Soarele, [aşa cum] din Lună [se iveşte] ploaia, din Pământ - ierburile, [aşa cum] bărbatul împrăştie sămânţa în femeie. Din Puruşa iau naştere numeroasele fiinţe.

Notă: continuare

probabil ca ideea avută aici în vedere să fie cea susţinută de Vedânta târzie, şi anume eternitatea lumii iluzorii, care, deşi e dependentă de Brahman, are totuşi atributul eternităţii. Brahman condiţionează existenţa universului dar această relaţie de condiţionare este fără început şi fără sfârşit, şi astfel lumea devine la fel de eternă ca şi principiul ei. Saiikara interpretează textul dintr-o astfel de perspectivă însă e foarte improbabil ca el să fi surprins, în acest fel, intenţia autorului. Ar putea fi vorba despre o imixtiune a concepţiilor dualiste din Sămkhya care totuşi suferă o anumită modificare: Brahman este mai înalt decât Prakrti şi nu situat la acelaşi nivel ontologic cu aceasta, cum apare el în Sămkhya. însă prezenţa unor concepţii dualiste într-un text esenţialmente monist (a se vedea următoarele sloka care susţin explicit identitatea lui Brahman cu întregul univers, care apare drept o creaţie a sa şi nu ca ceva independent de el) este greu de explicat. în plus, faptul că nici concepţiile dualiste din Sămkhya nu sunt reproduse cu multă exactitate ne îndreptăţeşte să afirmăm că e vorba nu atât despre o influenţă de natură ideologică pe care Sămkhya o exercită asupra textului nostru, cât despre o influenţă terminologică. Probabil că autorul, vrând să se refere la natură, a utilizat termenul „înaltul indestructibil", care fusese consacrat în mediile filosofice datorită folosirii sale intense în scrierile Sămkhya. Nu ar fi vorba aşadar de apariţia unei concepţii dualiste în acest text, ci doar de folosirea eronată a unui termen preluat, în mod abuziv, din terminologia şcolii Sămkhya.

[1] Pentru geneza acestor elemente, vezi Mundaka, 1.1.8.

II. 1.6. Din el au luat naştere versurile *(re),* cânturile *(săman),* formulele *(yajus),* riturile de iniţiere *(dîkşă)* şi jertfele *(yajna),* toate faptele bune *(krntu)* şi daniile *(dakşină);* de asemenea, anul şi cel care sacrifică. De asemenea, lumile în care străluceşte Luna şi cele în care [străluceşte] Soarele.[1]

II. 1.7. Din el sunt născuţi în multiple feluri zeii, fiinţele cereşti, oamenii, animalele, puii [fiinţelor], suflul, expiraţia, orezul, orzul, asceza, credinţa, adevărul, castitatea şi riturile.

11.1.8. Din el apar cele şapte sufluri, cele şapte flăcări, combustibilul, cele şapte ofrande, cele şapte lumi în care acţionează suflurile, cele ascunse în cavitatea [inimii] şapte câte şapte[2].

11.1.9. Din el [se ivesc] mările şi munţii, cele de pretutindeni; din el curg oceanele şi [se ivesc] toate formele. Din el [se ivesc] toate ierburile şi seva. Şinele interior stă împreună cu el şi cu aceste fiinţe.

Notă:

[1] Conform lui Saiikara, lumile în care străluceşte Soarele şi cele în care străluceşte Luna ar fi lumile în care ajung, după moarte, cei care aduc jertfe în mod corespunzător, respectiv cei care o fac în mod defectuos.

[2] Cele şapte sufluri *(prăna)* reprezintă cele şapte organe de simţ aflate în regiunea capului: doi ochi, două urechi, două nări şi limba. Cele şapte flăcări *(arcis)* sunt cele şapte percepţii corespunzătoare celor şapte organe de simţ. Combustibilul *(samidha)* reprezintă obiectele percepţiei. Cele şapte ofrande *(homa)* ar reprezenta, conform lui Saiikara, tot cele şapte tipuri de percepţii, care, în timpul actului meditaţiei, sunt oferite ca ofrande (astfel se explică simbolic dispariţia activităţii senzoriale în timpul meditaţiei). Cele şapte lumi *(loka)* sunt domeniile de acţiune ale celor şapte simţuri. Toate acestea, adică simţurile, percepţiile şi celelalte sunt forme de manifestare ale suflului care, în acord cu teoriile vremii, îşi avea sălaşul în inimă. Astfel că toate aceste grupe de câte şapte simţuri, şapte percepţii ş.a.m.d. pot fi considerate ca existând în cavitatea inimii.

II. 1.10. Puruşa însuşi este acest univers, este faptele, asceza, este Brahman cel de dincolo de moarte. Cel care îl cunoaşte ca fiind cel ascuns în cavitatea [inimii], acela, dragul meu, distruge [încă] de aici, [de pe Pământ], nodul ignoranței[1].
Aceasta a fost prima secțiune din Mundaka II.
MUNDAKA II Secțiunea II
11.2.1. Manifest [dar] ascuns, [el este] numit „cel care acționează în cavitatea [inimii]", este marele fundament *(mahatpada)*. Aici simt stabilite cele care se mişcă, cele care respiră şi cele care clipesc din ochi[2]. L-ați cunoscut pe acesta ca fiind existența şi non-existența, cel dezirabil, cel de dincolo de cunoaştere, cel mai mare bun al ființelor.
11.2.2. Acela care este luminos şi care este mai subtil decât atomul - în acela sunt fixate lumile şi cele lumeşti. Acela este indestructibilul Brahman, acela este suflul, acela este vorbirea şi mintea. Acela este adevărul, acela este cel nemuritor, el trebuie cunoscut, [pe el] să-1 cunoşti, dragul meu !
11.2.3. Luând drept arc marea armă a upanişade-lor, [în el] este aşezată săgeata ascuțită în meditație. întinzându-1, cu mintea *(cetas)* îndreptată spre acea existență[3], [ia] drept țintă doar pe acest indestructibil. [Astfel] să cunoşti tu, dragul meu!

Notă:
[1] Ignoranța e comparată cu un nod deoarece este greu de desfăcut, greu de descâlcit. Prin cunoaşterea inferioară, Şinele care există în inimă este „legat" de obiecte, e „înnodat" laolaltă cu ele.
[2] Adică viețuitoarele.
[3] Adică către Brahman.

11.2.4. Mantra OM *(pranava)* este arcul, săgeata este Şinele; se spune că Brahman este ţinta. Fără a ne lăsa în voia soartei, trebuie să-1 cunoaştem [pe acesta], să fim impregnaţi de Brahman, asemeni săgeţii.
11.2.5. Pe cel în care sunt întreţesute cerul, pământul şi cele din spaţiul intermediar[1], mintea cu toate suflurile[2] - doar pe acela care este unic să-1 cunoaşteţi ca fiind Şinele. Abandonaţi orice alte concepţii[3]. Acesta este podul către nemurire.
11.2.6. Acolo unde canalele energetice [se reunesc] aşa cum se reunesc spiţele în centrul roţii[4], [acolo], în interior, el [Şinele] acţionează şi creează în chip felurit[5]. [Ca fiind] OM[6], astfel să meditaţi la Sine. Izbândă ţie, cel care mergi către cele aflate dincolo de întuneric!
11.2.7. Acela este cunoscătorul tuturor, atotştiutorul, a lui este gloria în lume. Şinele este stabilit în ceruri, în cetatea lui Brahma, în eter[7].

Notă:

[1] Cosmologia primitivă a upanişadelor prezintă universul ca având aceste trei niveluri: cerul *(dyit),* Pământul *(prthivî)* şi spaţiul intermediar *(antankşa)* dintre acestea.

[2] Suflurile se referă aici la simţuri, având în vedere că mintea şi cele cinci simţuri erau considerate ca fiind doar specificări ale suflului vital. Mintea şi suflurile sunt stabilite în inimă, au inima drept punct unificator.

[3] „Văc"- literal, „voce".

[4] Canalele energetice sunt cele prin care circulă suflul vital. Deoarece suflul este stabilit în inimă, reiese că toate canalele energetice converg către inimă, acesta fiind locul din care ele se difuzează în întregul corp.

[5] Prin asocierea sa cu mintea şi cu simţurile, Şinele începe să perceapă şi să dea naştere la diverse stări - ură, bucurie etc. Atât percepţia senzorială cât şi stările pe care le creează sunt improprii Sinelui, limitarea şi obstrucţionarea sa de către minte fiind cea care le face posibile.

[6] Vezi Măndukya Upanişad!

[7] Evident, este vorba despre o metaforă ce urmăreşte sugerarea caracterului paradisiac şi a beatitudinii ce-1 însoţeşte pe Brahman, având în

11.2.8. [El] constă din minte[1], este cel care stăpâneşte suflul şi corpul, este stabilit în hrană[2] şi este aşezat în inimă. înţelepţii îl privesc prin mijlocirea cunoaşterii. [El] se manifestă în forma beatitudinii şi ca cel nemuritor.
11.2.9. [Cel în care] nodul inimii[3] este rupt, [în care] toate îndoielile sunt distruse, şi ale cărui activităţi sunt diminuate - în acela, [atât] cele înalte, [cât şi] cele inferioare sunt văzute.
11.2.10. în învelişul cel înalt, cel din aur[4], se află Brahman, cel fără pasiuni, fără părţi *(nişkala).* Acela

Notă: continuare –
vedere că cetatea lui Brahma (sau lumea lui Brahma) este cel mai elevat şi mai plin de fericire nivel al existenţei mundane. Deussen susţine că „cetatea lui Brahma", în upanişade, ar putea avea şi înţelesul de corp, de loc în care sălăşluieşte Brahman (în acest sens el aminteşte de frecventa comparaţie pe care autorii upanişadelor o realizează între simţuri şi porţi), însă în pasajul nostru, această interpretare este puţin probabilă deoarece alături de „ cetatea lui Brahma", ca lăcaş al Sinelui mai apar cerul şi eterul, ceea ce ar trimite mai degrabă la cetatea lui Brahma, în sensul consacrat de mitologia vedică, şi care are drept situare a sa Cerul, decât la corp, care se găseşte aici, pe Pământ.
[1] în upanişadele vechi există câteva pasaje în care Brahman este identificat cu mintea, deoarece aceasta reprezintă organul central al cogniţiei, al conştiinţei, ceea ce o apropie mult de Brahman, care e subiectul cunoscător. Mintea ar fi astfel foarte similară, ca statut ontologic, cu Brahman; totuşi mintea, deşi dintre toate organele unei fiinţe este cea mai apropiată de Brahman, nu îl reflectă ci mai degrabă obstrucţionează perceperea lui Brahman, prin faptul că ea este responsabilă de cunoaşterea universului manifestat (cunoaşterea ce împiedică vederea lui Brahman). Mintea constituie astfel ipostaza impurificată a lui Brahman, este instanţa care obturează conştiinţa pură. Mintea este cea care realizează unirea dintre spiritul pur şi iluzia universului, căci prin intermediul minţii Spiritul ajunge să nu se mai vadă pe sine ci lumea iluzorie; aşadar, se poate considera că mintea este atât Brahman cât şi Măyă (este punctul de contact al acestora).
[2] Este stabilit în corpul ce constă din hrană.
[3] Nodul inimii *(hrdayagranthi)* este legătura (asemuită unui nod) dintre Şinele stabilit în inimă şi lumea fenomenală. Vezi şi Mundaka, II.1.10.
[4] Unul dintre sensurile cuvântului „kosa" este acela de „înveliş" şi, sub acest sens, e consacrat în filosofie ca desemnând acele cinci învelişuri

este cel pur, lumina luminilor, pe acesta îl cunosc cunoscătorii Sinelui.
II.2.11. Acolo unde Soarele nu străluceşte, unde nici Luna nici stelele nici aceste lumini nu strălucesc, unde să fie acest foc? Totul străluceşte [doar] în urma lui, cel cu adevărat strălucitor. Datorită strălucirii *(bhăsă)* sale, toate acestea sunt iluminate[1].
II. 2.12. Doar acest Brahman este nemuritor. în faţă se află Brahman, în spate se află Brahman, în Sud se află Brahman şi în Nord se află Brahman. Cu adevărat, acest Brahman se întinde în jos şi în sus, este toate acestea, este cel superior.
Aceasta a fost a doua secţiune din Mundaka II.
MUNDAKA III
Secţiunea I
111.1.1. Două păsări se agaţă împreună, [ca şi cum ar fi] unite, de acelaşi copac. Dintre ele, una mănâncă fructul cel dulce; cealaltă priveşte neîncetat, fără a mânca[2].
111.1.2. In acelaşi copac, un om scufundat [în existenţa lumească] îşi jeleşte lipsa de putere *(anîsa).*

Notă: continuare
corporale ce acoperă Şinele, împiedicând astfel vederea lui. Atribuirea unui înveliş lui Brahman este metaforică, în scopul de a se realiza o analogie cu Şinele. Totuşi, Brahman este prezentat ca aflându-se într-un înveliş de aur, un înveliş luminos şi strălucitor care nu îl împiedică să se vadă pe sine (aşa cum se întâmplă cu Arman, care nu se poate vedea pe sine datorită celor cinci învelişuri grosiere şi opace ce-1 acoperă).

[1] Tot ce se manifestă este Brahman, el fiind deopotrivă transcendenţa cât şi imanenţa. Aşa cum tot ce străluceşte este, în esenţă, foc, la fel, tot ce se manifestă este, în mod esenţial, Brahman. Brahman constituie fenomenalul la modul generic, diferitele componente ale universului nefiind altceva decât aspecte particulare ale lui Brahman.

[2] Vezi Svetasvatara Upanişad, IV.6.

Acela care este confuz, care a avut parte de plăceri, atunci când îl vede pe celălalt, pe cel puternic *(îsa),* [când vede] gloria sa devine eliberat de suferință[1].
III. 1.3. Când cel care contemplă îl vede pe creatorul culorii aurii, când îl vede pe cel care porunceşte, când îl vede pe Puruşa, originea lui Brahma, atunci [el], cel cunoscător, scuturându-şi atât faptele pioase cât şi păcatele[2], [devenind] fără pată, ajunge la identitate cu cel suprem.
III. 1.4. Suflul este cu adevărat ceea ce străluceşte în toate cele existente[3]. înțeleptul care cunoaşte nu vorbeşte mult. Jucându-se în Sine, bucurându-se în Sine[4], cel care acționează astfel este cel mai în-semnat cunoscător al lui Brahman.
III. 1.5. Acest Sine trebuie obținut prin adevăr, asceză, prin cunoaştere corectă *(samyag jnăna),* prin

Notă:
[1] Vezi Svetasvatara Upanişad, IV.7.
[2] Valorile etice şi morale, adică virtutea şi viciul, pioşenia *(punya)* şi păcatul *(papa)* țin de cele lumeşti şi îi sunt străine lui Brahman. Pentru atingerea stării de Brahman, rolul esențial îl are cunoaşterea, fiind absolut indiferent tipul de viață, moral sau imoral, pe care îl adoptă ascetul. Recompensa moralității sau a imoralității constă în renaşterea într-o lume superioară sau inferioară; prin urmare, este o recompensă strict lumească, transcendentul neputând fi obținut pe nici una din aceste căi. Ascetul trebuie să renunțe la orice gen de acțiune, fie ea virtuoasă sau păcătoasă, să abandoneze orice ideal de moralitate sau de imoralitate deoarece toate acestea nu sunt altceva decât Mâyâ şi nu conferă libertate ci doar continuitatea înlănțuirii, chiar dacă uneori poate fi vorba despre o înlănțuire într-o lume superioară.
[3] Suflul nu este văzut ca principiu vital doar cu referire la ființe ci şi la întregul univers. Ținând seama de modul antropomorfic în care gânditorii brahmani îşi reprezentau universul (de fapt, în multe mituri lumea chiar apărea ca fiind creată din Puruşa, omul primordial) era firesc ca principiul vital al fiecărui organism să devină şi principiu cosmic.
[4] A se juca şi a se bucura în sine înseamnă a nu căuta altceva decât Şinele, a nu căuta alte plăceri decât aceea de a fi identic cu Brahman.

castitate permanentă. Asceții[1], cei ce şi-au restrâns defectele, îl văd pe acest [Sine] înlăuntrul corpului, ca fiind cu adevărat pur şi alcătuit din lumină.

111.1.6. Doar adevărul învinge, nu şi neadevărul. Alături de adevăr, se întinde calea zeilor[2], pe care au mers vizionarii care şi-au împlinit dorințele [3] acolo unde este supremul sălaş al adevărului.

111.1.7. De asemenea, acest [Sine] este mare, divin, forma [sa] nu poate fi gândită şi apare [ca fiind] mai subtil decât cele subtile. Mult mai depărtat decât cele îndepărtate, acesta se află şi aici, aproape, fiind văzut ca ascuns în cavitatea [inimii].

111.1.8. Nu este perceput de văz, nici de vorbire, nici de vreun simt, nici de asceză[4], nici de acțiune.

Notă:

[1] Vezi Kaivalya Upanişad, 4 pentru sensul cuvântului „yati", tradus ca „asceții".

[2] După moarte, sufletul poate îmbrățişa două destine: fie să urmeze calea taților *(pitryăivx)* şi astfel să se întoarcă în lume prin intermediul unui tată, reintrând aşadar în ciclul reîncarnărilor, fie să urmeze calea zeilor *(devayăna)* către Brahman. Acest drum este ireversibil, înseamnă ieşirea definitivă din lanțul reîncarnărilor şi este rezervat doar celor care au obținut, în viața terestră, cunoaşterea lui Brahman şi care, prin aceasta, sunt eliberați. Atrage atenția faptul că unirea cu Brahman se realizează doar după moarte, sufletul realizând identificarea cu Brahman abia după ce se desprinde de trup. Totuşi această teorie coexistă cu cea care susține posibilitatea de a deveni eliberat încă din timpul vieții *(jivan mukta),* prin realizarea separației dintre Sine şi corp sau minte. Această separație face posibilă continuarea existenței trupului fără ca acesta să mai afecteze în vreun fel Şinele ce s-a recunoscut pe el însuşi.

[3] In sensul că nu le-a rămas nici o dorință neîndeplinită, însă nu datorită împlinirii ci renunțării totale la dorințe. Ei au atins starea de beatitudine supremă, asemeni unui om care şi-a îndeplinit tot ceea ce a dorit. Aceasta, pentru că singurul lor țel în viață (singurul țel care a mai rămas după renunțarea la toate celelalte dorințe), adică cunoaşterea lui Brahman, a fost realizat.

[4] Este vorba despre asceza strict corporală, asceza neînsoțită de meditație şi cunoaştere, practica religioasă specifică celui de-al treilea stadiu al vieții de brahman, cel de pustnic *(vănaprastha).* Acest stadiu, cât şi practica religioasă aferentă lui trebuiesc depăşite prin trecerea la stadiul de sarnnyâsin, singurul tip de viață ce poate conferi eliberarea.

Dar cel care meditează, cel devenit pur şi luminos prin cunoaştere şi gratie divină[1], îl vede pe acela care este fără părți.
III. 1.9. Acest Sine subtil *(anu)* trebuie cunoscut de către conştiință *(cetas)* [în locul] unde suflul a pătruns în cinci moduri.[2] Conştiința tuturor ființelor este penetrată de către suflu. în cel care este pur se manifestă acest Sine.
III.1.10. Orice lume îşi plăsmuieşte cu ajutorul minții şi orice dorințe năzuieşte, cel pur şi luminos *(sattva)* dobândeşte acea lume şi [îşi îndeplineşte] acele dorințe. Aşadar, cel ce doreşte puteri magice să onoreze pe cunoscătorii Sinelui[3]!
Aceasta a fost prima secțiune din Mundaka III.

Notă:
[1] Grația divină *(prasăda)* apare ca un element necesar pentru obținerea cunoaşterii lui Brahman datorită influențelor curentelor religioase vedice, ce reprezentau tradiția religioasă şi care susțineau că mântuirea este un dar al zeilor, justificând astfel cultul intens al acestora.
[2] Adică în inimă, deoarece acesta e locul în care este stabilit suflul, care, la nivelul organismului, se ramifică în cinci sufluri diferite (suflu ascendent, suflu descendent etc). Totodată, cele cinci ramificații ale suflului pot constitui şi cele cinci organe de simț sau cele cinci organe de acțiune, având în vedere că şi acestea reprezentau tot specificări ale aceluiaşi suflu vital. Inima este sediul conştiinței-suflu, locul în care e stabilită conştiința care, prin ramificarea sa în organele de simț este impurificată de cunoaşterea discriminatoare rezultată din activitatea senzorială.
[3] Brahman este atotputernic, de aceea prin identificarea cu el se dobândeşte şi atotputernicia. Atotputernicia celor ce au realizat unitatea cu Brahman este însă una nemanifestată întrucât cei uniți s-au eliberat totodată şi de dorințe, nemaiavând astfel nici un motiv să-şi folosească puterile. Puterile magice *(bhuti)* manifestate sunt indicii ale acelora care au atins deja o treaptă de elevație spirituală însă nu treapta supremă (deoarece manifestarea presupune existența unei dorințe, ceea ce înseamnă că nu s-a realizat încă unirea cu Brahman, cel lipsit de dorințe).

MUNDAKA III Secțiunea II

111.2.1. El ştie că sălaşul acestui suprem Brahman este acolo unde sunt toate statornicite şi unde străluceşte [lumina] pură. Aceia care îl venerează pe Puruşa[1], care sunt cu adevărat lipsiți de dorințe, acei înțelepți trec dincolo de sămânța [renaşterii].

111.2.2. Acela care nutreşte dorințe şi care se gândeşte [la ele], acela se naşte ba aici, ba acolo, după cum îi sunt dorințele. însă dorințele aceluia care şi-a îndeplinit toate dorințele[2], ale Sinelui desăvârşit *(krtătman),* pier întru totul, chiar aici, [pe Pământ].

111.2.3. Şinele acesta nu poate fi dobândit prin explicații, nici prin intelect, nici prin multe revelații *(sruti).* Cel pe care acest [Sine] îl învăluie - [doar] de acela poate fi [Şinele] obținut. Către propriul său corp, acest Sine se dezvăluie.

111.2.4. Şinele acesta nu poate fi obținut de cei lipsiți de forță, nici prin nepăsare, nici prin asceză, nici prin lipsa semnelor distinctive[3]. Aceştia caută

Notă:

[1] Nu e vorba despre o venerație în sens liturgic, ci de acceptarea lui Puruşa drept unica realitate superioară, de substituirea zeilor cu Puruşa. Insă această substituire nu e însoțită de practicile religioase caracteristice adorației zeilor ci, având în vedere caracterul transcendent al lui Puruşa, această venerație ia forma unei renunțări la lume.

[2] Cel care a rămas doar cu unicul țel de a-1 cunoaşte pe Brahman şi şi-a împlinit şi acest scop, acela nu mai are nici o altă dorință, este eliberat de pasiuni şi iese din lanțul reîncarnărilor, eliberându-se.

[3] „Forță" *(bala)* nu se referă la forța fizică ci la tăria de caracter necesară pentru continuarea efortului ascetic. „Nepăsare" *(pramăda)* se referă la atitudinea indiferentă față de Sine, față de practica ascetică; nu e vorba despre indiferența față de lume, care reprezintă o condiție necesară pentru găsirea Sinelui şi nu ceva care împiedică această realizare. "Asceză" *(tnpas)* are aici sensul limitat de "asceză fizică", corporală, neînsoțită de meditație. Saiikara interpretează sintagma „lipsa semnelor distinctive" *(alinga)* ca însemnând lipsa elementelor distinctive ale unui ascet, adică: capul ras, veşmântul portocaliu etc. Deşi este stranie insistența asupra adoptării unei anumite conduite exterioare de aceia care urmăresc realizarea lui Brahman (având în vedere că identificarea cu Brahman se petrece doar în interior, în Sine), este greu de găsit un alt sens pentru cuvântul „alinga".

să ajungă [la Brahman] prin aceste mijloace, însă cunoscătorii chiar intră cu acest Sine în lăcaşul lui Brahman.
111.2.5. Obţinându-1 [pe Brahman], vizionarii sunt mulţumiţi de cunoaşterea [pe care o au], şi-au realizat Şinele, sunt lipsiţi de pasiuni, liniştiţi. Ei, înţelepţii, uniţi cu Şinele, găsindu-1 pe cel omniprezent *(sarvagam),* pe cel [care există] în toate părţile, cu adevărat penetrează totul.
111.2.6. Asceţii puri şi luminoşi *(sattva)* caută să prindă înţelesul definitiv al cunoaşterii din Vedânta prin renunţare *(samnyăsd)* şi prin unire *(yoga)*[1]. Ei, [locuind] în lumile lui Brahma[2] până dincolo de sfâr-

Notă:

[1] Renunţare la lume şi unire cu Brahman.

[2]Sarikara susţine că „Brahmalokeşu" („lumile lui Brahma") înseamnă de fapt „în lumile care sunt Brahman" aducând ca argument forma de plural a sintagmei care, conform lui, nu poate denota „lumea lui Brahma" deoarece aceasta este unică. In acest caz, interpretarea acestei Sloka ar fi clară. însă forma de plural a expresiei „Brahmalokeşu"poate constitui şi un contraargument la interpretarea lui Saiikara, prin aceea că Brahman fiind unic nu poate exista o pluralitate de lumi care să fie Brahman. Saiikara încearcă să respingă un astfel de contraargument spunând că datorită numărului mare de asceţi care realizează starea de Brahman, trebuie să vorbim despre lumile care sunt Brahman şi nu despre o singură lume care e Brahman. însă starea pe care ei o realizează este unică, filosofia brahmană insistând întotdeauna asupra acestui aspect.
In ciuda acestor neclarităţi ale interpretării oferite de Saiikara, versiunea lui pare totuşi cea mai plauzibilă, iar principalul argument îl găsim în Kauşîtaki-Brăhmana Upanişad, în secţiunea întâi a textului. Găsim acolo o descriere a lumii lui Brahma ce justifică pe deplin afirmaţia că această lume reprezintă transcendenţa, adică pe Brahman. Vezi Kauşîtaki-Brăhmana Upanişad.I, 4-5. Unii comentatori au susţinut că această referinţă la Brahmaloka reprezintă o reminiscenţă a teoriilor vedice în care răsplata supremă era considerată a fi naşterea în lumea lui Brahma, Ia care se adaugă o idee proprie brahmanismului, şi anume aceea a realizării transcendenţei. Trecerea dincolo de lume, trecerea în Brahman se realizează numai după o perioadă de şedere în lumile fericite ale lui Brahma.

şirul timpului, [trecând] dincolo de moarte, se eliberează de toate.

III.2.7. Cele cincisprezece părți se duc către temeiuri[1]; şi zeii [au dispărut] în zeitatea *(devată)* fiecăruia[2]. Faptele[3] şi Şinele ce constă în cunoaştere, toate devin una în cel suprem şi inalterabil.

Notă:

[1] Cele cincisprezece componente ale eului sunt, conform lui Saiikara, cele menționate în ultima întrebare din Prasna Upanişad. cu observația că acolo se vorbeşte despre şaisprezece componente. Acestea sunt: eterul, aerul, focul, apa, pământul, organele de simț, mintea, hrana, vigoarea, autocontrolul, mantrele, lumile (adică ansamblul percepțiilor senzoriale), numele şi suflul. Suflul este, însă, cel din care au luat toate naştere şi probabil că autorul textului Mundaka Upanişad a vrut să spună prin „cele cincisprezece părți *(kala)* se duc către temeiuri *(pratişțha)",* că cele cincisprezece părți (cele şaisprezece enumerate însă fără suflu) se retrag toate în suflu, aceasta fiind o imagistică frecvent întâlnită în upanişade, a absorbției celor existente în principiul lor (care deseori a fost identificat ca fiind suflul).

[2] Fiecare simț se dizolvă în elementul cosmic corespunzător, adică vederea în Soare, auzul în vânt etc. Cuvântul „zeu" *(deva)* se referă în această sloka la organele de simț, analogia între zei şi organe de simț (organele de simț erau considerate a fi zeii stabiliți în corpurile umane) fiind frecventă în fazele timpurii ale brahmanismului. Această absorbție a componentelor eului iluzoriu în macrocosmos reprezintă, de fapt, distrugerea eului, dizolvarea sa în univers, recunoaşterea identității între eu şi univers.

[3] Faptele *(karma)* simbolizează lumea fenomenală care devine tot una cu Şinele ce constă din cunoaştere *(vijnănainaya)* arunci când este realizată starea de Brahman. Se transcende astfel dualitatea deoarece atât subiectul cunoscător (Şinele) cât şi obiectul cunoscut (universul) sunt în acel moment unificate.

111.2.8. Aşa cum râurile care se varsă în ocean merg către distrugerea [lor] pierzându-şi numele *(năman)* şi forma *{rupă),* tot astfel înțeleptul, elibe-rându-se de nume şi de formă merge către Puruşa, cel mai înalt decât cele înalte, cel divin.
111.2.9. Acela care îl cunoaşte pe supremul Brahman, acela devine Brahman însuşi. în neamul lui nu există nici un necunoscător al lui Brahman. [El] trece peste suferință, trece peste păcat, se eliberează de nodul din cavitatea [inimii] şi devine nemuritor.
111.2.10. Acest [lucru] este arătat în versurile: Celor care îndeplinesc ritualurile, celor care primesc revelații, celor stabiliți în Brahman, celui care fiind el însuşi credincios aduce ofrande lui Ekarşi[1], celor care [săvârşesc] Sirovrata[2] potrivit ritualului şi după cum cere regula - doar lor [să le fie] spusă această ştiință despre Brahman.
111.2.11. Acesta este adevărul pe care vizionarul Arigiras 1-a spus demult. Acesta să nu fie studiat de cel care nu [respectă] austeritățile şi regulile. închinare către supremii vizionari! închinare către supremii vizionari!
Aceasta a fost a doua secțiune din Mundaka III.

Notă:
[1] Numele unui Rşi care uneori apare ca fiind căpetenia Rşilor.
[2] Numele unui ritual răspândit printre adepții Atharva-Vedei ce constă în a purta pe cap un vas în care se găseşte combustibil arzând.

Mandukya Upanişad

Notă introductivă. Acesta este unul dintre cele mai importante texte upanişadice şi, în genere, unul dintre textele principale ale Vedăntei Advaita. De fapt, doctrina Vedăn-tei non-dualiste este expusă pentru prima oară în comentariul pe care Gaudapăda 1-a scris la acest upanişad şi anume, Măndukya-Kărikă.

Ca vechime, Mandukya Upanişad este una dintre upa-nişadele în proză scrise mai recent dar, chiar dacă nu e una din cele şase upanişade foarte vechi, totuşi face parte dintre primele cincisprezece upanişade. Ca şi Mundaka, şi Mandukya ţine tot de Atharva-Veda.

Textul este foarte concis şi conţine două părţi: una în care sunt expuse cele patru stări în care se poate găsi Şinele şi o alta, în care se încearcă o paralelă între stările Sinelui şi părţile sunetului AUM. Primele două versete ale textului prezintă cadrul strict monist în care se va desfăşura discuţia ulterioară (singur Brahman există, întregul Univers nefiind altceva decât Brahman).

Şinele se poate găsi în patru stări, trei stări condiţionate, în care nu se poate vedea pe sine, şi starea sa pură, absolută. în primele două stări Şinele se află închis în lumea fenomenală, care-i limitează conştiinţa la obiectele exterioare (în prima stare) şi la obiectele mentale, create de intelect (în a doua stare). Gaudapăda observă că aceste două stări sunt în dublă relaţie de condiţionare adică sunt condiţionate dar şi condiţionează (adică produc efecte). Cea de-a treia stare, somnul profund, e starea în care lumea empirică este abandonată; este o stare cauzată dar care, la rândul ei, nu cauzează nimic datorită lipsei sale de conţinut. în această stare cunoaşterea lumii este suspen-

dată, toate activitățile mentale, nu doar cele cognitive ci şi cele volitive încetând. însă, deşi în timpul somnului adânc ignoranța este înlăturată, tot nu se ajunge la cunoaştere, la conştiința absolută a Sinelui. Aceasta are loc abia în cea de-a patra stare, Caturtha, cum este numită ea aici, sau Turîya, cum va fi numită ulterior de filosofii vedăntini, stare care, păstrând determinațiile negative ale stării de somn adânc îi adaugă acesteia cunoaşterea transcendentă, trans-mentală a lui Brahman.
Cea de-a doua parte a textului încearcă o interpretare a sunetului sacru AUM, interpretare oarecum contradictorie cu rațiunile ce au stat la baza acceptării lui AUM drept simbol al lui Brahman, şi care sunt constituite tocmai de lipsa oricărui sens empiric al acestui sunet (spre deosebire de toate celelalte cuvinte, morfemului AUM nu îi corespunde absolut nimic în plan concret).
Fiecare componentă a acestui sunet este pusă în relație cu câte o stare a Sinelui, cu câte o rădăcină verbală ce caracterizează activitățile desfăşurate de către Sine în acea stare, şi cu câte o situație în care se află Şinele prin raportare la lume. Cea de-a patra stare a Sinelui, starea sa absolută, îşi transcende simbolul, fiind de necaracterizat, inefabilă, şi constituind cel mai înalt scop al ființei umane, atât în plan cognitiv (prin faptul că reprezintă cunoaşterea ultimă) cât şi în plan existențial, soteriologic (datorită faptului că reprezintă încetarea definitivă a suferinței, mântuirea). Este o stare non-dual, în care nu mai există decât Şinele, astfel că totul se desfăşoară în planul Sinelui.
Totul trebuie caracterizat atunci în termenii Sinelui; aşadar, mântuirea trebuie privită drept o intrarea a Sinelui în Sine, prin intermediul Sinelui. Şinele este deopotrivă punctul de plecare, ținta, mediul intermediar, orice deviație de la Sine fiind o iluzie.
Traducerea a fost efectuată după ediția sanskrită, însoțită de traducerea în engleză a lui Swămî GambhTră-nanda din „Eight

Upanişads", Advaita Ăsrama, Calcutta, 1998. Pentru revizuire s-a folosit traducerea în hindi şi ediția textului sanskrit al lui Pandit Srîrăm Sarma Ăcărya în „108 upanişad", Samskrti Samsthăn, Bareilly, 1998.

MANDUKYA UPANIŞAD

AUM!
O, zeilor, faceți ca ceea ce auzim noi cu urechile să fie binecuvântat!
0, [voi], cei adorați, faceți ca ceea ce vedem noi cu ochii să fie binecuvântat!
[Noi], cei liniștiți, având membrele corpului sub control, ne ducem până la capăt viața, aşa cum ne-au stabilit-o zeii.
Indra, cel cu multă faimă, să fie bun cu noi!
Puşan, cel atotcunoscător, să fie bun cu noi!
Tărkşya, Arişţanemi[1] să fie bun cu noi!
Brhaspati, cel generos, să fie bun cu noi!
AUM! Pace! Pace! Pace!

1. OM, această literă[2] este tot acest [Univers]. Explicația este că [tot] ce există, ce a existat, ce va exista - toate acestea sunt sunetul OM[3]. Acela care

Notă:

[1] Tărkşya şi Arişţanemi sunt două nume alternative ale lui Garuda.

[2] OM sau AUM, sunt redate în scrierea sanskrită printr-un singur semn. Pentru „literă" sau „grafem", în genere, sanskrită foloseşte cuvântul „akşara", adică „indestructibil", iar aceasta datorită unei concepții nominaliste care făcea din limbaj şi din reprezentarea sa în scris, nu doar o realitate aparte, ci chiar o realitate eternă.

[3] Saiikara explică această afirmație făcând apel la concepția ce reducea toate cuvintele la sunetul OM, care ar reprezenta esența întregului limbaj, toate numele nefiind altceva decât ramificări ale sunetului OM. Dacă OM este identic cu toate cuvintele, iar întreaga lume fenomenală nu e altceva decât variate nume date diverselor percepții ale formelor (pentru reducerea lumii la nume şi formă, vezi Mundaka Upanişad 1.1.9), apare evidentă identitatea dintre sunetul OM şi întregul Univers.

transcende cele trei timpuri, fiind diferit [de ele] este tot sunetul OM[1].

2. Toate acestea, cu adevărat, sunt Brahman. Acest Sine este [tot] Brahman[2]. Şinele are patru părţi *(păda).*

3. Starea de veghe *(jăgaritasthăna),* în care conştiinţa este îndreptată spre exterior *(bahişprajna),* care are şapte membre[3], nouăsprezece orificii[4], în care sunt experimentate obiectele grosiere[5], este Vaisvănara[6], este prima stare.

4. Starea de vis *(svapnasthăna),* în care conştiinţa este îndreptată spre interior *(antahprajna),* care are şapte membre, nouăsprezece orificii, în care sunt experimentate obiectele subtile[7], este Taijasa[1], a doua stare.

Notă:

[1] Brahman este cel aflat dincolo *(atîta)* de trecut, prezent şi viitor.

[2] Afirmaţia „Acest Sine este Brahman" *(ayamotmăbrahma)* constituie una dintre cele patru mari afirmaţii ale Vedei *(mahăvăkya).*

[3] Cele şapte membre *(aiiga)* sunt cele şapte componente ce constituiau, conform filosofiei brahmane, corpul uman.

[4] Cele nouăsprezece orificii *(nmkha)* sunt cele cinci organe de simţ, cele cinci organe ale acţiunii, cele cinci sufluri, mintea *(manas),* intelectul *(buddhî),* conştiinţa eului *(ahamkăra)* şi memoria *(cittă).* Acestea sunt considerate a fi orificii deoarece prin intermediul lor se realizează într-un fel sau altul, contactul cu lumea exterioară, deschiderea spre exterior.

[5] în starea de veghe sunt experimentate obiectele materiale, grosiere *(sthulă)* ale universului.

[6] Numele „Vaisvănara" provine de la cuvintele „visva", care înseamnă „toţi", „tot" şi „nara" care înseamnă „om", ceea ce sugerează o traducere de genul „cea comună tuturor oamenilor". Această denumire se justifică prin faptul că în această stare conştiinţa tuturor oamenilor este îndreptată către exterior, către una şi aceeaşi realitate, existentă independent de fiecare individ în parte. In Vaisvănara, toţi oamenii experimentează o aceeaşi lume, lumea exterioară, care este comună tuturor.

[7] Obiectele care apar în vis nu au existenţă materială, de aceea se spune despre ele că sunt subtile *(sukşma).*

5. Starea de somn, când nimeni nu mai năzuieşte la vreo dorinţă *(kăma),* când nimeni nu mai vede nici un vis *(svapna),* aceasta este somnul adânc. Starea de somn adânc *(suşiiptasthâna),* în care [întreaga] existenţă e unificată, care este o plenitudine de conştiinţă *(prajnăna),* care constă în beatitudine, în care se experimentează beatitudinea şi în care conştiinţa *(cetas)* devine orificiul, este Prăjna, a treia stare[2].

Notă:

[1] Denumirea acestei stări, „Taijasa" (ceea ce s-ar traduce prin „cea luminoasă") este justificată prin faptul că în timpul visului, spiritul îşi serveşte sieşi ca lumină. Altfel spus, spiritul nu are nevoie de percepţii senzoriale (acesta este sensul Ia care trimite în mod metaforic, cuvântul „lumină") venite din afara sa pentru a face posibilă reprezentarea obiectelor ci îşi creează el însuşi materialul din care, ulterior, tot el va construi lumea pe care o va experimenta. Dacă în starea de veghe obiectele sunt văzute datorită luminii exterioare ce le învăluie, în vis, spiritul însuşi este lumina în care sunt văzute obiectele.

[2] în starea de somn profund, singura care mai subzistă este conştiinţa afectată de ignoranţa în forma sa pură, nediferenţiată. întreaga activitate a minţii, atât cea de cunoaştere discriminatorie, cât şi cea de voliţie este suspendată, rămânând doar ignoranţa pură, care nu ia forma nici unui obiect. întreaga existenţă este unificată *(ekîbhuta)* în această stare deoarece cunoaşterea discriminatorie, cea care instituia diferenţieri iluzorii în unitatea nediferenţiată îşi încetează actualitatea. Multiplicitatea experimentată în cele două stări anterioare dispare complet, toate fluctuaţiile minţii fiind acum anihilate. în aceste condiţii, orice sursă a suferinţei dispare şi astfel se poate vorbi despre experimentarea unei stări de beatitudine în timpul somnului adânc. Nu e vorba însă de o stare de beatitudine ce provine dintr-o anumită formă a experienţei, ci este o beatitudine ce ia naştere prin sine în fiinţa în care multiplicitatea a dispărut. Omul nu experimentează beatitudinea ca fiind ceva venit din afară către el ci devine el însuşi această beatitudine. Deoarece întreaga legătură cu lumea fenomenală este suspendată în această stare, omul fiind pur şi simplu conştient, fără a avea însă conştiinţa a ceva anume, se poate vorbi despre conştiinţă ca fiind singurul „orificiu", singura poartă care mai subzistă. în timpul somnului adânc, fiinţa este deschisă doar către conştiinţa pură. Pentru desemnarea acestei stări se foloseşte termenul „Prăjna", termen ce mai apare o dată în această sloka însă sub forma „prajnăna" (sensurile şi formele celor doi termeni sunt însă suficient de apropiate pentru a-i putea trata ca identici). „Prăjna" s-ar putea traduce fie prin „cunoaştere", fie prin „conştiinţă". Am preferat această ultimă variantă deoarece această a treia stare reprezintă

6. Acesta este Zeul *{îsvara)* a tot [ce există], acesta este atotcunoscătorul *(sarvajfia),* acesta este cel care controlează din interior[1], acesta este originea. Cu adevărat, [acesta este] apariţia şi dispariţia tuturor celor existente[2].

Notă: continuare
tocmai conştiinţa lipsită de orice formă de discriminare (şi, implicit, de orice formă de cunoaştere empirică sau conceptuală). Prăjfia ar reprezenta astfel desăvârşirea aspectului negativ, apofatic, al realizării Iui Brahman, adică renunţarea la tot ceea ce ţine de lume (dorinţe sau cogniţii). De asemenea, trebuie precizat că Prăjfia nu este ceea ce filosofii vedăntini au numit „Cit", adică conştiinţa absolută ce-1 caracterizează pe Brahman. Prăjfia este, mai degrabă, o formă empirică de conştientizare, ea existând şi în starea Vaisvănara (drept conştientizare a obiectelor exterioare) şi în starea Taijasa (drept conştientizare a obiectelor interioare, a celor imaginate de către minte). Doar în a treia stare Prăjfia există în forma ei absolut pură, lipsită de obiect. Cit reprezintă conştiinţa supremă, ce-1 are întotdeauna pe Brahman drept conţinut, şi astfel ea este diferită de Prăjfia, care e o formă limitată a conştiinţei.
Gaudapăda, în Măndukya-Kărikă localizează Vaisvănara în organele de simţ, Taijasa în intelect iar Prăjfia în inimă, ştiut fiind că inima reprezintă sediul empiric al Sinelui, locul unde se retrag toate simţurile şi mintea atunci când îşi suspendă activităţile, locul unde se află conştiinţa.

[1] Deoarece Brahman este însuşi universul, controlul şi puterea exercitate de el asupra lumii sunt diferite de acţiunile similare exercitate de fiinţele umane. Este vorba de un control desăvârşit, un control interior, un control exercitat de către Brahman asupra lui însuşi (deoarece întreaga lume nu este altceva decât Brahman) şi care astfel nu poate niciodată eşua deoarece nu este mediat de nimic, este un act direct ce nu depinde de nimic altceva decât de Brahman.

[2] Inserarea acestui verset în text e uşor problematică, el instaurând o ruptură în ansamblul textului. Acest verset constituie o expunere referitoare la îsvara, la capacitatea creatoare a lui Brahman, la Brahman văzut în ipostaza sa de creator al Universului. Aici nu este vorba despre vreo stare a Sinelui ci despre cu totul altceva. Sankara consideră că acest verset ar face referire la Prăjfia însă este imposibil ca starea de somn profund să fie cea vizată prin această descriere. Poate fi însă vorba despre experienţa condiţiei cauzale a Universului, la nivel general, universal şi nu la nivel individual. Altfel spus, acest verset ar putea descrie forma cauzală a ignoranţei ca totalitate, experienţa totalităţii corpurilor cauzale. Aceasta este desemnată, în filosofia vedăntină, tot prin termenul „îsvara" (ca şi potenţa creatoare a lui Brahman), sugerându-se astfel o relaţie de identitate între experienţa ignoranţei primare, nediferenţiate, a ignoranţei în forma sa cauzală şi capacitatea atotcreatoare a lui Brahman. Dar chiar şi în aceste condiţii versetul nu prea îşi justifică prezenţa în text, el necon-stituind o expunere a vreunui nivel al experienţei individuale a Sinelui, cum este cazul cu celelalte versete.

7. Nu conştiinţă a celor interioare, nici conştiinţă a celor exterioare, nici conştiinţă a ambelor, nici plenitudine de conştiinţă, nici conştiinţă[1], nici lipsa conştiinţei.
Cea de-a patra [stare] este socotită ca fiind de nevăzut *(adrşţa),* de nerostit *(avyavahărya),* de neatins *(agrăhya),* fără caracteristici *(alakşana),* de negândit *(acintya),* de nedescris *(avyapadesya);* [această stare] este Şinele cel unic, esenţa cauzelor, încetarea [existenţei] lumii fenomenale, este calmă, benefică, non-dual*ă (advaita).*
Această [stare] este Şinele, aceasta trebuie să fie cunoscută.
8. Acest Sine este precum indestructibilul sunet OM, precum [sunt] părţile sale. Stările [Sinelui] sunt părţile [sunetului] şi părţile [sunetului], adică sunetul A, sunetul U, sunetul M sunt stările [Sinelui].[2]
9. Starea de veghe, Vaisvănara, este sunetul A, prima parte [a sunetului AUM], care provine de la acţiunea de a obţine sau de la starea de a fi cel din-

Notă:
[1] După cum am arătat în nota de la sloka 5, cuvântul "Prăjfia" se referă la conştiinţa îndreptată fie spre empiric, fie spre nimic, nu însă spre Brahman. De aceea, starea a patra, cea de identitate cu Brahman este situată şi dincolo de Prăjfia.
[2] Deşi sunetul OM (care constituie forma scurtă a lui AUM) a fost ales drept cel mai bun designator pentru Brahman - tocmai datorită lipsei lui de sens şi a faptului că nu trimite la nimic în plan empiric - totuşi va primi ulterior diferite interpretări. Astfel, în următoarele trei sloka, fiecare din părţile sunetului AUM va fi pusă în corespondenţă cu câte o stare internă a Sinelui, cu acţiunea corespunzătoare unei rădăcini verbale şi cu câte o situaţie în care se găseşte Şinele atunci când se raportează la lume.

tâi. Cu adevărat, acela care cunoaşte astfel obţine tot ceea ce îşi doreşte şi devine cel dintâi[1].
10. Starea de vis, Taijasa, este sunetul U, este a doua parte, [care provine] de la [starea de] elevaţie sau de la starea de ambivalenţă. Cu adevărat, acela care cunoaşte astfel se ridică, creşte în cunoaştere şi devine egal [interesat]. în neamul lui nu există nici un necunoscător al lui Brahman[2].

Notă:

[1] Vaisvănara, căreia îi corespunde sunetul „a", are drept caracteristici faptul că, în această stare, omul, aflat în registrul mundan al existenţei, încearcă să-şi îndeplinească dorinţele (să obţină; acesta este unul dintre sensurile rădăcinii „ăp"). Sankara interpretează cuvântul „ăpti" nu ca „acţiunea de a obţine", ci ca „penetraţie" (rădăcina „ăp" putând avea şi sensul de a penetra, a pătrunde) şi explică această opţiune spunând că sunetul „a" este cel care penetrează întreaga vorbire (şi, în acest sens el aduce ca argument un citat din Aitareya Ăranyaka II.3.7.13 - „Sunetul «a» reprezintă întreaga vorbire". Probabil că statutul special al vocalei „a" - în limba sanskrită acesta fiind cel mai frecvent sunet, care nici măcar nu se mai notează, el fiind inerent oricărei consoane sau oricărui grup consonantic care nu e urmat de o altă vocală sau care nu e urmat de un anumit semn ce indică absenţa sa -, a determinat considerarea sa drept esenţă a vorbirii). Sau, tot Sankara o spune, ar putea fi vorba şi de faptul că Vaisvănara, adică starea în care există obiectele exterioare, reprezintă starea generală a universului, întreg universul fiind „penetrat"de către ea.
Starea de a fi primul *(ădimattva)* se referă la tendinţa oamenilor de a se impune, de a domina, tendinţă ce caracterizează raporturile Sinelui cu restul lumii în Vaisvănara.
în mod cert, autorul textului a pus sunetul „a" în legătură cu acţiunea de a obţine (în sanskrită, "ăpti") şi cu starea de a fi primul (în sanskrită, „ădimattva") şi datorită faptului că morfemele ce indică cele două situaţii încep ambele cu litera „a".

[2] Starea de elevaţie *(utkarşa)* se referă la o elevaţie cognitivă. în privinţa cuvântului „ubhayatva", Sankara nu îl interpretează prin „ambivalenţă", ci prin „intermediar"şi susţine că Taijasa este caracterizată de „ubhayatva" datorită poziţiei sale intermediare între Vaisvănara şi Prăjna. Totuşi, propoziţia ulterioară „samănasca bhavati... ya evarp veda" nu poate fi interpretată altfel decât „cel care cunoaşte astfel devine egal interesat" şi chiar şi Sankara acceptă această interpretare. De aceea, am preferat traducerea lui „ubhayatva" prin „ambivalenţă", fiind vorba de o atitudine ambivalenţă faţă de toate obiectele lumii, nici unul dintre ele nefiind preferat altuia şi ajungându-se astfel la o stare de renunţare la pasiuni.
Şi în cazul afirmării corespondenţei între sunetul „u" şi starea de elevaţie *(utkarşa)* şi cea de ambivalenţă *(ubhayatva),* litera iniţială a cuvintelor ce definesc cele două situaţii a reprezentat un motiv al acestei conexiuni.

11. Starea de somn adânc, Prăjna, este sunetul M, este a treia parte, [care provine] de la acţiunea de a contempla sau de la [starea de] disoluţie. Cu adevărat, acela care cunoaşte aceasta contemplă toate acestea şi se dizolvă[1].
12. A patra [stare] este fără nici un sunet, este de negrăit, este încetarea [existenţei] lumii fenomenale, este benefică, non-dual㠎. Astfel, sunetul AUM este Şinele însuşi. Cel care cunoaşte aceasta, [acel] Sine intră în Sine prin mijlocirea Sinelui.
Măndukya Upanişad s-a terminat.

Notă:
[1] în starea de somn adânc are loc disoluţia întregii lumi fenomenale. în ceea ce priveşte contemplaţia, nu este vorba de un act cognitiv, deoarece în această stare orice formă de cogniţie e suspendată. Contemplaţia trebuie înţeleasă mai degrabă sub aspectul ei praxiologic, adică drept neparticipare, drept neutralitate. Cel care contemplă, în acest pasaj, nu este cel care priveşte dezinteresat ci acela care rămâne dezinteresat, care nu participă la lumea „contemplată".
Dacă cuvântul „contemplaţie" *(tniti)* începe cu litera „m", în schimb, „disoluţie" (în sanskrită, „apîti") nu începe tot cu „m", corespondenţa între sunetul „m" şi cuvântul „disoluţie" fiind realizată doar pe baza sensului acestuia din urmă.

Maitreya Upanişad

Notă introductivă. Maitreya Upanişad este o variantă, la dimensiuni mult reduse a clasicei Maitrăyani Upanişad. Este inclusă aproape integral în aceasta din urmă, capitolele 1-7 ale textului constituind capitolul 1.2. din Maitrăyani Upanişad, capitolul 8 fiind aproximativ capitolul II.6 din Maitrăyani şi, la fel, capitolul 9 este o reproducere aproximativă a capitolului VI.34. în schimb, capitolul 10, ultimul din Maitreya Upanişad nu se regăseşte în Maitrăyani, făcând astfel imposibilă elucidarea sensului său, destul de misterios şi de imprecis.
Ideea ce stă la baza scrierii este imposibilitatea atingerii desăvârşirii în registrul profan al existenței, întrucât acesta e supus temporalității, destructibilității şi decăderii. Orice realizare mundană este însoțită, în mod implacabil, de existența într-un corp impur, limitat, vulnerabil şi care, prin caracterul său tranzitoriu, determină caracterul im-permanent a tot ceea ce omul poate obține în lume. Nu doar existența umană este incriminată ci orice formă de ființare - atât cea a lumii anorganice cât şi cea a ființelor celeste, a zeilor înşişi - este prezentată ca fiind afectată în multiple feluri.
în plus, moartea nu reprezintă o evadare din lume deoarece „s-a văzut că cel ataşat de această [lume] se întoarce din nou [în ea] [după moarte]". Prin urmare, scopul vieții nu trebuie căutat în nimic din cele ce tin de lumesc, singura formă de desăvârşire fiind părăsirea acestui nivel existențial.
Ultimele trei capitole ale textului par să indice ce anume este acel ceva de dincolo de lume care reprezintă refugiul şi punctul de stabilitate al celor ce caută elibe-

rărea. Principiul universului, Brahman este identificat ca fiind Agni Vaisvănara, focul cosmic universal, care, la nivelul ființelor, constituie principiul vieții, fundamentul organicului. Ultima parte a textului încearcă o reduce graduală a celor existente la transcendent, realizată după modelul propus de filosofii Sărnkhya, însă reproducerea acestei scheme nu este tocmai fidelă, conținând destule elemente contradictorii.
Textul se prezintă sub forma unui dialog între regele Brhadratha şi înțeleptul Săkăyanya. Brhadratha tocmai a trecut de al doilea stadiu al vieții de brahman, cel de cap de familie, care, în cazul lui, corespundea şi cu oficierea funcțiilor regale, şi a plecat în pădure pentru a se dedica ascezei corporale (ceea ce reprezintă trecerea la stadiul de Vănaprastha - locuitor al pădurii). însă asceza corporală nu este un mijloc suficient pentru a-l putea cunoaşte pe Brahman şi de aceea Brhadratha recurge la ajutorul lui Săkăyanya, căruia îi cere să fie inițiat în tehnicile contemplative superioare.
Traducerea acestui text, care apare rar în colecțiile de upanişade (deşi există numeroase alte variante prescurtate ale lui "Maitrăyani Upanişad") a fost realizată după textul sanskrit editat de Max Miiler în introducerea sa la "Maitrăyani Upanişad", din "Sacred Books of the East", voi. XV, Motilal Banarsidas, New-Delhi, 1997.

MAITREYA UPANIŞAD

Harih Om!

1. Un rege pe nume Brhadratha, după ce a mers şi şi-a pus fiul la conducerea [regatului], socotin-du-şi corpul trecător şi atingând starea de renunţare la pasiuni *{vairăgya),* a plecat în pădure. Acolo, el, [practicând] asceza supremă, stătea în picioare şi contempla Soarele[1]. La capătul a o mie [de zile] s-a dus în preajma unui călugăr *(muni).* Astfel, Brhadratha 1-a ales pe [acest] cunoscător a lui Brahman, drept ascetul său călăuzitor şi, aducându-i omagii, slăvindu-1, a făcut multe plecăciuni [în faţa lui]. Divinul Săkăyanya, asemeni unui foc fără fum, [asemeni] unui foc [al cărui combustibil] s-a consumat[2],

Notă:

[1] „Asceza supremă" *(paramatapas)* se referă la o asceză strict corporală, neînsotită de o purificare a minţii, practică care, ea singură, nu poate duce la cunoaşterea lui Âtman. Astfel se explică şi eşecul ulterior al lui Brhadratha în încercarea sa de a ajunge la Brahman. De altfel, ceea ce face Brhadratha pare să fie o trecere de la stadiul de Grhastha, de cap de familie (înainte de a părăsi viaţa laică el îşi asigură ducerea la bun sfârşit a îndatoririlor sale în calitate de rege prin punerea fiului său pe tron în locul său; aceasta ar constitui deci o îndeplinire completă a tuturor sarcinilor cerute de viaţa sa laică) la cel de Vănaprastha, de locuitor al pădurii, pustnic. Se ştie însă că nu acesta este stadiul suprem al vieţii, ci următorul, cel de ascet rătăcitor, care abandonează şi practicile ritualice şi mortificările sau penitenţele fizice severe (cum ar fi privirea continuă a Soarelui), acestea constituind doar preludiul practicilor extatice, pentru a se dedica desprinderii totale de lume şi găsirii lui Brahman prin meditaţie transcendentală.

[2] Focul fără fum este un simbol al eliberatului în viaţă, care îşi continuă existenţa sa trupească în lume (corpul continuă să existe o vreme şi după atingerea eliberării) fără a produce însă reziduuri karmice (arde fără a produce fum). Deoarece mişcările şi acţiunile sale nu sunt rezul- tate ale voinţei, ale dorinţelor, ele nu lasă urme karmice şi nu cauzează nici o altă reîncarnare în viitor. Focul al cărui combustibil s-a terminat (sau focul stins în propria sa sursă) simbolizează omul devenit liber de dorinţe (care reprezintă „combustibilul" acţiunilor), omul a cărui minte (care odinioară era sursa activităţilor şi eforturilor sale) a încetat să mai incite la acţiune.

[asemeni] unui cunoscător a lui Atman *(ătmavid)* a vorbit către rege:
„Ridică-te, ridică-te şi alege un bun [pe care vrei să-1 obții] !"
El, închinându-i-se din nou [lui Săkăyanya], a spus:
„Divinule, eu nu sunt un cunoscător al lui Âtman, [însă] noi am auzit că tu ai [reuşit] să discerni esența. Spune-ne şi nouă [cum]!"
„Tu nu poți [să realizezi] acea austeritate din vechime [prin care ajungi la esență]. [Tu], fiu a lui Ikşvăku[1], nu mai pune această întrebare! Alege alte dorințe!", [spuse] Săkăyanya.
Atingând cu tot corpul [său] picioarele lui Săkăyanya, regele recită acest imn:
2. „O, divinule, ce [poți să obții] prin satisfacerea dorințelor în acest agregat de oase, piele, carti-lagii, măduvă, carne, lichid seminal, sânge, mucus, lacrimi, flegmă, excreții, apă, umoare şi clisă, în această cetate oarbă[2], în acest corp lipsit de putere?

Notă:
[1] Ikşvăku este un rege mitic al Indiei, primul rege din Ayodhyă (locul unde s-a născut Râma). In special, buddhiştii şi jainiştii pretind că regii adepți ai religiei lor ar fi descendenți ai lui Ikşvăku, descendența din acesta conferindu-le legitimitatea autorității. La hinduşi, descendența din Ikşvăku, deşi este uneori invocată, nu are aceeaşi forță de legi-timizare,
[2] Comparația trupului cu o cetate care are un anumit număr de porți (corespunzător numărului organelor de simț) este frecventă în textele brahmane. Datorită capacităților cognitive limitate ale celui aflat într-un corp, datorită imposibilității acestuia de a-1 vedea pe Brahman, se spune despre trup că ar fi o cetate oarbă.

3. Ce [poți să obții] prin satisfacerea dorințelor în acest corp lovit de dorințe, furie, lăcomie, ispită, frică, ură, ranchiună, de separația de ceea ce doreşte, de unirea cu ceea ce nu doreşte, de foame, sete, bătrânețe, moarte, boală, nefericire şi de alte [asemenea rele] ?
4. Vedem că toate [lucrurile] pot fi distruse, aşa cum muştele, țânțarii şi alte [insecte], iarba şi copacii sunt distruse. Toate [acestea] se nasc şi pier.
5. Sau ce [obțin] alte mari ființe? Conducători ai lumii *(cakravartin)* ca Sudyumna, Bhuridyumna, Kuvalayăsva, Yauvanăsva, Vaddhryăsva, Asvapati, Sasabindu, Hariscandra, Ambarîşa, Nanukastva-yăti, Yayăti, Anaranya, Ukşasenă şi mulți alții, regi ca Maruta şi Bharata, sub ochii prietenilor lor [au obținut] glorie şi bogăție, [dar apoi], s-au despărțit de această lume, au plecat din ea.
6. Sau ce [obțin] aceste alte mari [ființe]? Vedem distrugerea semizeilor Gandharva, a demonilor Asura, a semizeilor Yakşa, a demonilor nocturni *(răkşas),* a tuturor felurilor de fantome *(bhuta),* a demonilor Pisăca[1], a şerpilor, a vampirilor şi a altor [ființe].
7. Sau ce [se întâmplă] cu altele? Marile oceane seacă, munții se prăbuşesc, cele solide tremură, vânturile sunt risipite, pământul se scufundă, zeii

Notă:
[1] în brahmanism, zeii şi ceilalți locuitori ai lumilor cereşti sunt tot creații ale lui Brahman, şi astfel sunt şi ele supuse temporalității, adică se nasc şi pier.

îşi părăsesc locurile [lor]. Ce [pot să obţin] eu, prin satisfacerea dorinţelor într-o astfel de lume? S-a vă-zut că cel ataşat de [lumea] aceasta se întoarce [în ea] din nou [după moarte]. [Tu, care] eşti merituos, trebuie să mă salvezi [din ea]. în această [lume], eu [sunt] asemeni unei broaşte [prinse] într-o fântână. O, divinule, tu [eşti] calea; pentru noi, tu eşti calea!"
8. Vaisvânară[1] este acel foc din interiorul omului care digeră hrana ce este mâncată. Ale lui simt vibraţiile pe care omul le aude acoperindu-şi cele două urechi. Când [omul] este pe cale de a muri, el nu mai aude aceste vibraţii.
9. Asemeni unui foc care nu mai arde, stins în propria sa sursă[2].
10. Cel benefic, cel din interior este [focul] Vais-vănara, cel care le arde pe toate cele existente.
Pământul este reabsorbit în apă, apa în foc, focul este reabsorbit în vânt, vântul este reabsorbit în eter, eterul în simţuri, simţurile în elementele subtile *(tanmătra)*[3], elementele subtile se dizolvă în

Notă:

[1] Agni Vaisvânara - focul cosmic, focul universal (literaL, "Agni Vaisvânara" se traduce prin "focul tuturor oamenilor") a fost uneori interpretat ca fiind principiul lumii, însuşi Âtman. Acesta există şi la nivelul fiinţei umane, unde reprezintă principiul vieţii având drept funcţie digerarea hranei, transformarea ei din ceva lipsit de viaţă în ceva însufleţit. Datorită acestei capacităţi de a conferi viaţă materiei neînsufleţite, el a fost considerat principiul vieţii biologice. Existenţa acestui foc în interiorul fiinţei umane este dovedită, conform celor spuse în Chândogya Upanişad, de căldura pe care o emană trupul. De asemenea, el se face simţit şi sonor, sunetul său venit din interior auzindu-se atunci când acoperim cele două urechi.

[2] Vezi nota la Maitreya, 1.

[3] Elementele subtile reprezintă componenta subtilă (senzorială) a celor cinci elemente sensibile (care constituie componenta grosieră). Cele cinci elemente subtile sunt: sunetul *(sabda)* - căruia îi corespunde, din seria elementelor sensibile, eterul; tactul *(sparsa),* având aerul drept corespondent sensibil; văzul *(riipa)* având focul (adică lumina) drept corespondent sensibil; gustul *(rasa)* având apa drept corespondent sensibil; şi mirosul *(gandha),* căruia îi corespunde pământul.

elementele sensibile *(bhutădi),* elementele sensibile se dizolvă în intelect *(mahat),* intelectul se dizolvă în cel nemanifestat[1], cel nemanifestat se dizolvă în cel indestructibil[2], cel indestructibil se dizolvă în întuneric[3], întunericul este unificat în cel transcendent *(para)*[4].

Notă:

[1] Cuvântul „Avyakta", tradus în general prin „cel nemanifestat", se referă la natură în forma sa brută, non-diferențiată, la materia primordială. Prin urmare „Avyakta" nu trimite la Brahman, ci la o anumită formă a lui Prakrti, adică la un aspect al lumii fenomenale.

[2] „Akşara" - „cel indestructibil" nu se referă la Brahman, deoarece Brahman nu ar putea constitui decât punctul final al unei astfel de regresii ontologice, ceea ce aici nu e cazul (cel indestructibil se dizolvă, la rândul lui, în întuneric). "Akşara" se referă la Prakrti, la natura văzută în sine şi nu sub vreunul dintre aspectele ei. Atribuirea indestructibi-lității materiei este în mod sigur datorată unor influențe ale filosofiei Sărpkhya, mai ales că întreaga terminologie a secțiunii 10 (excepție făcând prima propoziție, cea despre focul Vaiâvânara, care nu are legături cu Sărnkhya) aparține acestui sistem), şi însăşi ideea regresiei ontologice, în forma în care apare ea aici (deşi nu absolut la fel, există şi diferențe), este de sorginte Sărnkhya.

[3] întunericul *(tamas)* reprezintă cel mai probabil lipsa totală a conştiinței empirice, dispariția completă a lumii manifestate. La nivel empiric, el pare să fie stadiul ultim la care se poate ajunge printr-un procedeu de reducție ontologică. Altfel spus, atunci când se încearcă înțelegerea lumii fenomenale, ultima treaptă a acestui proces de înțelegere este realizarea faptului că ea este, în esența ei ultimă, vid, non-existență, întuneric. Următorul pas al reducției ontologice îl reprezintă trecerea dincolo de empiric, în transcendența care, de altfel, reprezintă următorul şi ultimul stadiu şi în cazul reducției realizate în textul nostru.

[4] Această reducție ontologică, deşi poartă amprenta filosofiei Sărnkhya, diferă totuşi de ea în anumite aspecte. In primul rând, apare o reducție a celor cinci elemente componente ale naturii, o reducție ce se realizează între ele, cele mai grosiere reducându-se în cele mai subtile. Aceasta e mai degrabă o caracteristică a filosofiei vedice sau a celei din upanişade, o astfel de reducție neapărând în Sărnkhya, unde aceste cinci elemente sensibile sunt situate pe aceeaşi treaptă ontologică. In continuarea acestor cinci elemente (ce constituie elementele sensibile) ar trebui situate elementele subtile, apoi simțurile, mintea, conştiința

Cel transcendent nu este existenta, nici non-existența[1]. Se spune că el este lipsa oricărui scop *(nirvana).*
Astfel predică Veda.

Notă: continuare
de eu *(ahamkără),* intelectul, cel nemanifestat, Prakrti (care apare aici drept „cel indestructibil") şi, conform sistemului Sâmkhya, involuția ar trebui oprită aici. In Maitreya Upanişad însă, elementele sensibile reprezintă deopotrivă primul stadiu al acestei reducții, cât şi un stadiu intermediar, în plus, simțurile apar înaintea elementelor sensibile, altfel spus nu senzațiile iau naştere din simțuri, ci invers, simțurile din senzații. Nu doar Sărnkhya ar respinge o astfel de reducție, dar aceasta nu e de găsit în nici un alt sistem filosofic şi, de fapt, este o operație incoerentă care, probabil, reprezintă o reproducere greşită, neînțeleasă a reducției efectuate de filosofia Sărnkhya.
Reducerea lui Prakrti (denumită aici „cel indestructibil") la întuneric nu este nici ea o concepție Sărnkhya, însă ar putea avea drept origini anumite forme ale mitologiei vedice care considerau întunericul, nimicul, drept starea primordială. în plus, această reducție ar putea fi justificată în plan logic prin susținerea non-existenței (întunericul constituie un simbol al non-existenței) ca esență a lumii fenomenale, însă pasul final, şi anume reducția întregii lumi fenomenale la cel transcendent (adică la Brahman) este un proces care nu îşi are locul în Sărnkhya ci ține mai degrabă de Vedănta Advaita. Pe ansamblu, această reducție pare să fie o adaptare a unei scheme ontologice din Sărnkhya la monismul vedăntin.
[1] Privit din punct de vedere empiric, Brahman nu este nici existența *(sat),* nici non-existența *(asat),* adică nu este nici un anumit obiect şi nici lipsa empirică a acelui obiect. Brahman transcende toate predicatele empirice şi, în virtutea acestei transcendențe, lui nu-i poate fi atribuită nici existența, nici non-existența. Sau, privind din alt punct de vedere, se poate spune că Brahman nu este existența (adică lumea sensibilă) dar nici non-existența (deoarece el există totuşi într-un anumit fel, chiar dacă altfel decât lumea sensibilă). Aceasta nu e în contradicție cu tradiționala caracterizare a lui Brahman drept „saccidănanda"- "existență, conştiință şi beatitudine" deoarece termenul „existență" este folosit, în expresia „saccidănanda" într-un sens transcendent, diferit de sensul comun, care trimite la existența sensibilă. în acest sens al cuvântului "transcendent", ce vizează doar existența absolută, necondiționată, doar Brahman este cel care există.

Kaivalya Upanişad

Notă introductivă. Kaivalya Upanişad este un text târziu ce ține de Atharva-Veda şi are drept temă, după cum o arată şi titlul, expunerea modului în care se poate ajunge Ia starea de eliberare, numită aici „kaivalya". Cuvântul „kaivalya" provine de la „kevala" care înseamnă „singur", „izolat", „doar", „numai", „kaivalya" desemnând starea abstractă în care se află ceea ce poate fi desemnat drept „kevala". Astfel „kaivalya"desemnează starea de plenitudine, de unică existență care îl caracterizează pe Brahman, „cel fără pereche" (vezi Kaivalya, 23).

Brahman nu este doar unic ci şi transcendent şi de aceea poate fi cunoscut doar prin renunțare la lume (Kaivalya, 2). Nici o realizare lumească nu poate conduce la Brahman, doar devoțiunea, meditația, asceza şi credința îl pot face accesibil. Deşi Brahman apare ca fiind transpersonal (vezi Kaivalya, 21-22), totuşi textul îl identifică în câteva rânduri, fie cu diferite zeități (în mod predominant cu Siva), fie cu diferite alte simboluri - inima sau lotusul. Zeitatea cu care Brahman apare cel mai adesea identificat este Siva, fie direct, fie prin intermediul unor descripții (vezi versetul 7). în plus, în versetul 24 se face referire la Satarudriya, un imn din Atharva-Veda, imn dedicat lui Rudra, zeu vedic care ulterior va deveni Siva. Aceasta nu constituie atât o concesie făcută credințelor populare (care găseau principiul suprem al existenței în diverse zeități antropomorfe) cât o redirecționare a funcției de principiu, de la aceste zeități către Brahman. Aşadar, atunci când se afirmă că Brahman este Siva nu trebuie înțeleasă o atribuire a statutului de principiu al

existenței zeului £iva, ci mai degrabă o reidentificare a acestui principiu, o redirecționare a sa de la antropomor-ficul Siva către impersonalul Brahman. „Brahman este Siva" trebuie interpretat ca „funcția care i se atribuie lui Siva (cea de principiu) aparține lui Brahman". în accepțiunea sa populară, cuvântul „Siva" condensează în el două sensuri principale: sensul de ființă celestă, cu gâtul violet ş.a.m.d. şi cel de principiu al universului. Dar „Siva", atunci când este raportat la Brahman, apare nu ca nume al unei anumite ființe ci ca nume al principiului. Folosirea cuvântului „Siva" pentru realizarea referinței la principiu nu se datorează atât lipsei unui alt morfem sanskrit care să aibă sensul de "principiu" cât, mai ales, popularității ridicate de care se bucurau, în momentul redactării textului de față, curentele religioase sivaite, popularitate care, în plan lingvististic, a avut drept consecință impunerea numelui zeității mult adorate ca designator al principiului. Astfel că putem vorbi de o concesie făcută credințelor religioase populare doar în limbaj, nu însă şi în mentalitate, care rămâne consecventă şcolii Advaita Vedănta. O oarecare concesie pare să fie făcută în versetul 2, în care devoțiunea *(bhakti)* este prezentată drept unul din mijloacele de acces la Brahman; ori, devoțiunea presupune întotdeauna o reprezentare teistă, personalizată a divinului.
Versetele 12 şi 13 sumarizează teoria celor trei stări în care se poate găsi Şinele, dar fără a se face vreo referire şi la cea de-a patra stare, de imersiune în transcendență, stare ce apare menționată în filosofia indiană abia mai târziu. Totuşi acest lucru este oarecum surprinzător deoarece limbajul din Kaivalya Upanişad arată că textul nu este foarte vechi ori, conținutul său pare uneori uşor arhaic. Nu doar apariția a doar trei din cele patru stări ale Sinelui surprinde dar şi faptul că se vorbeşte despre existența unor persoane care „au trecut peste stadiile vieții". Acesta este un indiciu al faptului că autorul textului cunoştea teoria referitoare la stadiile vieții unui Brahman în

forma sa arhaică, ce conține doar trei stadii în loc de patru (cel care renunță şi la asceza fizică practicată în pădure - adică la îndatoririle unui Vănaprastha - este considerat un atyăsramin - adică o persoană care a depăşit cele trei stadii, aceasta deoarece un al patrulea stadiu" era încă necunoscut). Probabil că cel care a compus Kaivalya Upanişad era familiarizat cu teoriile brahmanice pe baza unor texte mai vechi, astfel putându-se explica caracterul uşor arhaic al punctelor de vedere expuse în lucrarea sa.

Traducerea a fost efectuată după textul sanskrit editat de S. Radhakrishnan în „The Principal Upanişads", London, 1954. Pentru revizuire s-a folosit traducerea în hindi şi ediția textului sanskrit al lui Pandit Srirăm Sarma Ăcărya în „108 upanişad", Samskrti Samsthăn, Bareilly, 1998.

KAIVALYA UPANISAD

AUM!
împreună să fim protejați!
împreună să ne bucurăm!
împreună să fim înzestrați cu vigoare!
învățătura noastră să fie
strălucitoare!
Noi doi să nu ne dușmănim!
AUM! Pace! Pace! Pace!

1. Ăsvalăyana, apropiindu-se de divinul şi supremul stăpân, spuse:
„- învață-mă, divinule, știința despre Brahman, cea superioară *(yarişţha),* cea întotdeauna onorată de către sfinți, cea ascunsă, cea prin care sunt îndepărtate degrabă toate păcatele! Cunoscătorul [ei] ajunge la ființa *(paruşa)* care este superioară celor superioare."

2. Lui, marele tată i-a spus:
„- Să ajungi la cunoaştere prin credință *(sraddha),* prin devoțiune *(bhakti),* prin meditație *{dhyăna)* şi prin asceză *(yoga);* nu prin fapte, nu prin urmaşi sau avere. Doar prin renunțare *(tyăga)* s-a ajuns la nemurire."

2. Fiind mai sus decât paradisul, străluceşte ascuns în cavitatea inimii[1]. Cei care caută să ajungă la el intră [în el].

Notă:
' Biologia primitivă a brahmanismului susținea că principiile vitale ale ființei umane se află ascunse în cavitățile acesteia. Mai târziu, datorită identității pe care filosofii brahmani au descoperit-o între suflul vital *(prăna)* şi Sine (vezi Kauşîtaki-Brâhmana Upanişad, III), s-a presupus că şi Şinele ar fi stabilit, la nivelul corpului uman, în cavitățile trupului, mai exact, în cavitatea inimii, unde se găsea suflul vital.

4. Cei care caută [iluminarea][1], care s-au străduit să obțină cunoaşterea definitivă a Vedăntei, deveniți puri şi luminoşi, [trăind] în lumea lui Brahma până dincolo de sfârşitul timpului trec dincolo de moarte şi se eliberează de toate.
5. într-un loc singuratic şi curat, stând într-o poziție plăcută, cu gâtul, capul şi corpul drepte, după ce s-a trecut peste stadiile vieții[2], trebuie reprimate toate simțurile şi făcute plecăciuni în fața propriului învățător.
6. [Brahman este] inima, lotusul, cel fără pasiuni, cel pur, cel aflat în mijlocul a ceea ce nu poate

Notă:
[1] „Yati", literal, înseamnă „cei ce se străduiesc", cei care depun eforturi (sensul rădăcinii „yat" este „a se strădui", „a depune eforturi"). Termenul s-a consacrat ca designa tor al asceților ce depun eforturi să îl cunoască pe Brahman.
[2] La momentul redactării textului de față, teoria despre stadiile vieții de brahman încă se afla într-o fază incipientă; era acceptată existența a trei şi nu patru stadii cum urma să se considere mai târziu, în forma consacrată a acestei teorii. Cele trei stadii erau: a) Brahmacărin (discipol, elev; aceasta era perioada în care se dobândeau cunoştințele teoretice referitoare la obținerea lui Brahman); b) Grhastha (cap de familie, adică perioada în care trebuia întemeiată şi întreținută o familie, răstimp în care individul se achita de obligațiile sale sociale), şi c) Vănaprastha (pustnic, locuitor în pădure; în acest stadiu era practicată asceza trupească - mortificări, penitențe şi erau îndeplinite diverse ritualuri). Cel care îl caută pe Brahman trebuie să abandoneze şi acest tip de viață şi să devină ascet rătăcitor, fixat în meditații şi contemplații şi nu doar în aspectele corporale ale ascezei. Acest tip de viață va deveni, la o dată ulterioară, cel de-al patrulea stadiu al vieții, cel de „samnyâsin". La data compunerii textului nostru, acest ultim stadiu era însă privit drept o opțivme ce transcende cele trei etape ale vieții acceptate de autorii scrierii. Noțiunea de „samnyâsin" încă nu exista în acea perioadă. De aceea, se spune despre samnyâsin că reprezintă nu o persoană aflată în cel de-al patrulea stadiu al vieții ci o persoană care a trecut peste primele trei stadii *(atyăsramin).*

fi gândit, cel lipsit de decădere, cel lipsit de nefericire, cel de negândit, cel nemanifestat, cel cu forme infinite, Siva, cel liniştit, cel nemuritor, originea lui Brahma.
7. La cel lipsit de început, mijloc sau sfârşit, la cel unic, la cel omniprezent *(vibhu),* la cel [care este] conştiinţă şi beatitudine, la cel lipsit de formă, la cel minunat, la cel ce o însoţeşte pe Urnă[1], la stăpânul suprem, la cel suveran), la cel cu trei ochi, la cel cu gâtul de culoare violet[2], la cel liniştit - la acesta meditând, călugărul merge la originea celor existente, la martorul tuturor, la cel ce stă dincolo de întuneric.
8. El este Brahma, el este Siva, el este Indra, el este cel indestructibil, cel suprem, propriul său conducător *(svarăj)*[3], el este Vişnu, el este suflul vital, el este timpul, focul, el este Luna.
9. El însuşi este totul, este ceea ce există şi ceea ce trebuie să existe, este cel etern. Cunoscându-1 pe

Notă:
[1] Umă Haimavatî (care se mai numeşte şi Parvatî) este soţia lui Siva.
[2] Siva este reprezentat ca având trei ochi (cel de-al treilea ochi este situat în frunte), iar culoarea violetă a gâtului său provine de la şerpii încolăciţi pe el sau, conform altor mitologii, de la veninul pe care îl poartă în gât.
[3] Doar Brahman se conduce pe sine însuşi, nu este supus nimănui, întregul univers depinzând de Brahman şi fiind astfel condus din afara sa. Aşadar, absolut independent este doar Brahman. însuşi numele prin care este desemnat universul, adică Virăţ (forma în pauză a lui Viraj) reflectă caracterul său subordonat, Vi-răj, însemnând „care nu se conduce" („vi" este particula privativă iar sensul verbului „râj" este acela de „a conduce", „a guverna"). In opoziţie cu Viraj, Svarăj este compus din „sva" (care înseamnă „pe sine", „sva" fiind o formă a pronumelui reflexiv) şi „râj".

el, se trece peste moarte. Nu există altă cale către eliberare.
10. Doar văzând Şinele ca stând în toate fiinţele şi pe toate fiinţele [ca stând] în Sine, se merge către supremul Brahman, şi nu datorită altei cauze.
11. învăţatul, făcând din Sine lemnele de foc şi din silaba AUM lemnele superioare pentru foc, prin practica aprinderii focului cunoaşterii arde toate înlănţuirile[1].
12. Acest Sine, tulburat din cauza iluziei, se alătură corpului *{săriră)* şi săvârşeşte toate [faptele]. In starea de veghe *(jăgrat)* el ajunge la satisfacţie bu-curându-se în diferite moduri de femei, mâncare, băutură şi altele[2].
13. In vis *(svapna),* sufletul *(jîva)* experimentează fericirea şi durerea în toate lumile concepute de propria sa iluzie. în timpul somnului adânc, în care toate dispar fiind învinse de întuneric[3], [sufletul] ajunge la starea de fericire.
14. Datorită legăturii cu faptele *(karma)* [săvârşite] între naşteri, sufletul *(jîva)* doarme şi se tre-

Notă:
[1] Procesul meditaţiei este văzut în analogie cu aprinderea unui foc. Corpul, respectiv asceza trupească reprezintă partea cea mai grosieră a acestui proces, pe când intonarea mantrei AUM constituie aspectul cel mai elevat.
[2] Pentru explicitarea celor spuse în această secţiune şi în secţiunea următoare vezi Măndukya Upanişad.
[3] în timpul somnului adânc *(suşupti),* orice formă a cunoaşterii încetează, putându-se aşadar vorbi despre un „întuneric" *(tamas)* ce cuprinde mintea. Datorită faptului că lumea fenomenală, care este sursa suferinţei, îşi încetează existenţa, sufletul experimentează o stare de beatitudine, de fericire *(sukharupa).*

zeşte în mod repetat. în cele trei stări de conştiinţă, sufletul este distras şi de aici ia naştere întreaga diversitate.[1] în el, care este suportul, beatitudinea şi cunoaşterea indestructibilă se sting aceste trei stări de conştiinţă.[2]
15. Din el iau naştere suflul vital, mintea şi toate simţurile, eterul, vântul, lumina, apa şi pământul[3] care este cel ce le susţine pe toate.[4].
16. Acesta este Brahman, cel superior, Şinele tuturor, locul [în care se găsesc] toate, cel mare, mai subtil decât cele subtile, cel etern. Acela eşti tu însuţi! Tu însuţi eşti acela!
17. Ceea ce se manifestă este ceea ce se creează în starea de veghe, în vis, în somnul adânc şi în alte [stări][5]. Cunoscând că eu sunt acel Brahman, toate legăturile sunt desfăcute.

Notă:
[1] Universul este prezentat drept un joc cosmic *(lila),* aceasta sugerând caracterul său non-necesar. Creaţia lumii este un joc, un act care ar fi putut la fel de bine să nu aibă loc, doar dispoziţia lui Brahman decizând dacă el va avea sau nu loc. Implicarea în lume trebuie să fie caracterizată de atitudinea indiferentă cu care te implici într-un joc. Fiind doar un joc, lumea nu are nici o importanţă pentru Brahman, este ca şi cum nici n-ar exista şi de aici provine caracterul său iluzoriu. Brahman nu a urmărit nici un scop atunci când a creat universul; lui, îi este absolut indiferent ceea ce se întâmplă în lume, valorile morale pe care noi le atribuim faptelor fiindu-i cu totul străine.
[2] Cele trei stări de conştiinţă reprezintă cele trei stări sub care poate exista Şinele în cadrul lumii fenomenale (Vaisvănara, Taijasa şi Prăjna). Vezi şi Măndukya Upanişad, 1-6.
[3] Pentru geneza acestor elemente vezi Mundaka Upanişad 1.1.8.
[4] Pământul *(prthivî)* apare drept cel care le susţine pe toate *(visvasya-dhăriiiin),* deoarece, în acord cu mitologia vedică, Pământul reprezintă picioarele lui Puruşa, omul primordial, şi astfel, aşa cum picioarele susţin întreg corpul, tot la fel Pământul ar susţine întreg universul.
[5] Totuşi, alte stări (cu excepţia celor trei enumerate) în care cele manifestate să mai subziste, nu există.

18. Ceea ce există în cele trei stări de conştiinţă *(dhăma)* este: ceea ce este experimentat, cel care experimentează şi faptul de a experimenta[1]. Eu sunt lipsit de caracteristicile acestora, sunt martorul *(săk-şin),* sunt conştiinţa pură *(cinmătra),* sunt întotdeauna Siva.
19. în mine ia naştere totul, în mine există totul, în mine se stinge totul. Acel Brahman fără pereche eu sunt.
20. Eu sunt subtil precum atomul, sunt la fel de mare ca acesta. Eu sunt acest univers variat. Eu sunt cel foarte vechi, eu sunt omul *(puruşa),* eu sunt zeul de aur. Eu reprezint natura lui Siva *(siva-riipa).*
21. Eu sunt fără mâini şi fără picioare. Puterile [mele] nu pot fi gândite *(acintya).* Văd fără ochi şi aud fără urechi[2]. Eu sunt cel care cunoaşte, forma [mea] este unică. Nu există [un altul care să fie]

Notă:
[1] Universul, lumea fenomenală se înfăţişează conştiinţei doar în primele trei stări ale Sinelui (adică în starea de veghe, în starea de vis şi în starea de somn profund - în aceasta din urmă, Şinele continuând să fie captiv în lumea fenomenală; chiar dacă determinaţiile ei îşi încetează apariţia, Şinele îşi menţine starea de captivitate deoarece el încă nu se poate vedea pe sine, conştiinţa fiind îndreptată către fenomenal, chiar dacă acest fenomenal şi-a încetat existenţa). întregul univers poate fi descris în termenii unei experienţe *(bhoga)* desfăşurate între un subiect care experimentează *(bhoktr)* şi un obiect ce este experimentat *(bhogyă).*
[2] Capacitatea de acţiune şi de cunoaştere a lui Brahman este radical diferită de cea a tuturor celorlalte fiinţe. El acţionează în mod direct, prin puterea sa absolută, fără a avea nevoie de organe de acţiune care l-ar limita.

cunoscător [al meu][1]. Eu sunt întotdeauna [identic] cu conştiința mea.
22. Eu sunt cel cunoscut prin mijlocirea numeroaselor Vede, sunt creatorul Vedăntei, eu sunt cunoscătorul Vedei. Pentru mine nu există nici fapte pioase *(punya)* nici păcate *(papa),* nu există nici distrugere nici naştere, nici corp, nici simțuri, nici intelect.
23. Pentru mine nu există pământ, apă, foc, nu există aer şi nu există eter. Cunoscând în acest fel starea Sinelui suprem, care sălăşluieşte în cavitatea inimii, care este lipsit de părți, fără pereche, martorul tuturor, cel lipsit şi de existență şi de non-existență, se merge către puritate, către starea Sinelui suprem.
24. Acela care studiază Satarudrîya[2] devine pur ca focul, devine pur ca vântul, devine pur ca Şinele, se purifică de faptul de a bea alcool, se purifică de faptul de a ucide un brahman, se purifică de faptul de a fura aur, se purifică de [faptele] săvârşite şi de cele nesăvârşite.
Din această cauză, [el] se ataşează de [ideea de] eliberare. Cel care a trecut peste stadiile vieții *(atyă-sramiri)* trebuie să murmure întotdeauna, câte o dată, [Satarudrîya].

Notă:
[1] Brahman nu poate fi niciodată obiect al cunoaşterii altcuiva. în Brahman, dualitatea fiind absentă, nu poate exista un altul care să se afle cu Brahman în raport de subiect cunoscător-obiect al cunoaşterii. Cunoaşterea lui Brahman este posibilă doar în realizarea de sine.
[2] „Satarudrîya" = numele unui imn din Yajur-Veda, imn adresat lui Rudra, văzut în cele o sută de aspecte ale sale.

25. Prin aceasta se obține cunoaşterea *(jnăna)* şi distrugerea lanțului reîncarnărilor *(samsăra)*. Din această cauză, cunoscând astfel, se ajunge la starea de eliberare *(kaivalya),* se ajunge la starea de eliberare.
Kaivalya Upanişad s-a terminat.

Jab ala Upanişad

Notă introductivă. Deşi nu este considerat a fi unul dintre textele clasice din corpusul upanişadelor, totuşi Jăbăla Upanişad este probabil una dintre cele mai vechi scrieri de acest tip. Saiikara nu a comentat acest text (sau nu s-a păstrat un astfel de comentariu) însă îl utilizează de treisprezece ori în comentariul său la Brahma-Sutra şi, în plus, se pare că Jăbăla Upanişad este folosită chiar de către Bădarayâna în versetul 1.2.32 din Brahma-Sutra. Toate acestea par să indice că textul avea o autoritate destul de ridicată în acea perioadă, autoritate care presupune, în mod necesar, şi o anumită vechime a scrierii.
Tema scrierii este renunțarea *{samnyăsa),* chiar şi primele versete care, aparent nu au legătură cu aceasta, referindu-se la condiția specială pe care o obține ascetul rătăcitor. Astfel, ascetul nu mai trebuie să meargă în pelerinaj la Avimukta (o localitate de lângă Vărănasî, considerată a fi şi ea, ca şi Vărănasî, un loc sfânt ce conferă eliberarea celui care merge acolo) deoarece corpul său, devenit un cosmos la dimensiuni reduse, are un corespondent al Avimuktei, şi anume acel punct dintre sprâncene pe care adepții şcolii Yoga îl vor denumi ulterior Âjnă Cakra.
Astfel că pelerinajul la locurile sfinte, cum ar fi Kuruk-şetra sau Avimukta, devine inutil în cazul samnyăsin-ului, această practică fiind înlocuită de meditația la corespondentele corporale ale acestor locuri. Se remarcă astfel tendința de a considera ființa umană ca fiindu-şi sieşi suficientă, tendință ce se manifestă şi în alte scrieri. Dacă în Jăbăla Upanişad nu mai este nevoie ca omul să se ducă în Avimukta pentru a obține eliberarea,

fiecare persoană având propria sa proiecție corporală a Avimuktei, în alte texte este respinsă necesitatea aducerii jertfelor, procesele corporale însele fiind interpretate drept jertfe (vezi Kauşîtaki-Brăhmana Upanişad, II.5 pentru Antarăgnihotra). Şi în Jăbăla Upanişad, în versetul IV.2, se găsesc elemente indicând superioritatea procesului respirației față de toate celelalte jertfe.
în felul acesta, ființa umană trebuie să îşi îndrepte atenția doar asupra sa realizându-se astfel o izolare a individului de restul lumii. Gânditorii brahmani, deşi remarcă superficialitatea actelor simbolice şi ritualice (cum ar fi pelerinajul la Avimukta sau jertfa Agnihotra), din respect pentru tradiție nu le resping în mod explicit (deşi, în mod cert, le înțeleg inutilitatea şi eficacitatea lor limitată la registrul mundan), însă le înlocuiesc cu diferite procese corporale.
Astfel, ascetul nu mai este nevoit să efectueze acele ritualuri care nu ar avea nici o relevanță pentru scopul urmărit prin practica sa, ele fiind înlocuite acum cu procese inerente vieții umane (cum ar fi respirația) sau cu etape ale practicii ascetice (cum ar fi meditația la Ăjnă Cakra). In acest mod, se reuşea o reconciliere a tradiției vedice cu ideile novatoare promovate în upanişade.
Acest procedeu de substituire a valorilor religiei vedice cu noi tipuri de valori, păstrându-se însă, în aparentă, sistemul de valori al vedismului este una dintre cele mai interesante metode prin care upanişadele reuşesc să împace curente etice opuse. Etica superficială a religiei vedice subzistă în filosof ia din upanişade ca formă a unei noi teorii etice, conținutul acesteia fiind însă constituit din elemente cu totul noi. în aparență, upanişadele continuă să stipuleze necesitatea pelerinajului la Avimukta însă acest pelerinaj reprezintă, în accepțiunea eticii din upanişade, o practică meditațională.
Samnyăsin-ul este cu totul dezinteresat de tot ce înseamnă manifestare exterioară a condiției sale, indiciile exterioare ale ascetului rătăcitor fiind amănunte pe care acesta trebuie să le ignore. Pentru a fi un adevărat cătitător al lui Brahman nu este necesară purtarea corzii sacrificiale

(yajnopavîta) sau a celor trei nuiele, acestea fiind doar convenţii sociale pe care adevăratul căutător le ignoră. Celorlalţi, el le poate apărea asemeni unui nebun deoarece ignoră toate convenţiile şi toate valorile comune.
Versetul IV. 1 arată că ordinea socială poate fi oricând ignorată de cel care se decide să-l caute pe Brahman. Indiferent de stadiul în care se află în viaţa sa lumească, el poate abandona, poate lăsa neîmplinite sarcinile sale comunitare şi se poate dedica vieţii de ascet rătăcitor. Valoarea existenţială a lui Brahman este cu mult superioară oricărei alte valori şi, de aceea, căutarea transcendentului poate justifica ignorarea oricărei alte valori. Renunţând la lume, el renunţă implicit şi la valorile şi convenţiile pe care existenţa mundană le presupune, şi îşi îndreaptă toate eforturile către găsirea Sinelui. Acesta este unicul scop al existenţei, iar Jăbăla Upanişad este cât se poate de consecventă cu această apreciere. Se afirmă chiar (în V.2) că aceia care nu pot duce o viaţă de ascet, de căutător al lui Brahman sunt îndreptăţiţi să comită suicid, aceasta deoarece viaţa lor oricum nu ar avea vreun sens.
Traducerea textului a fost efectuată după ediţia san-skrită a lui S. Radhakrishnan în „The Principal Upanişads", London, 1954, iar pentru revizuire s-a folosit traducerea în hindi şi ediţia textului sanskrit a lui Pandit Srîrăm Sarma Ăcărya în „108 upanişad", Samskrti Sarnsthăn, Bareilly, 1998.

JÂBÂLA UPANIŞAD

AUM! Acela este totalitatea *(piirna),* acesta este totalitatea, din totalitate ia naştere totalitatea. Luând din totalitate totalitatea, ceea ce rămâne este tot totalitatea[1].

AUM! Pace! Pace! Pace!

ADHYĂYA I

I.l.Brhaspati i-a spus lui Yăjnavalkya: „Kurukşetra[2] aparţine zeilor, este [locul unde merg] jertfele către zei, aparţine tuturor fiinţelor, este sălaşul lui Brahma. Avimukta, cu adevărat, este tot Kurukşetra, aparţine zeilor, este [locul unde merg] jertfele către zei, aparţine tuturor fiinţelor, este sălaşul lui Brahma. De aceea, oriunde ar merge cineva, [el] trebuie să se gândească astfel la

Notă:

[1] Tot ce există este Brahman, orice obiect individual e în aspectele sale esenţiale identic cu Brahman, realitatea unică, lipsită de părţi. Existenţa individuală este iluzorie şi la fel este şi orice transformare observată în cadrul universului. Deoarece totul este întotdeauna Brahman, orice transformare îl va avea pe Brahman deopotrivă punct de plecare cât şi rezultat final, şi astfel ea devine lipsită de substanţă, iluzorie (deoarece nimic nu se schimbă). Holismul upanişadelor susţine astfel identitatea absolută şi esenţială dintre tot ceea ce există, identitate ce se realizează în virtutea faptului că orice existenţă este Brahman.

[2] Kurukşetra este numele unui ţinut din N-V Indiei, ţinut care în perioada antică beneficia de o imagine idealizată, fiind considerat a fi un loc al fericirii eterne, un loc divin. Asemeni lui Kurukşetra, şi Avimukta era un loc sfânt, situat lângă Văranasî, despre care se spunea că are puterea de a conferi eliberarea oricărei persoane ce moare acolo sau, în general, celor care merg acolo în pelerinaj. Identitatea afirmată între Kurukşetra şi Avimukta este datorată tocmai similitudinii caracteristicilor lor.

Avimukta. Acesta, cu adevărat, este Kurukşetra, aparţine zeilor, este [locul unde merg] jertfele către zei, aparţine tuturor fiinţelor, este sălaşul lui Brahma.
Când suflurile părăsesc [corpul] unei fiinţe, Rudra o învaţă Tăraka Brahma[1]. Prin aceasta, ea devine nemuritoare şi astfel este eliberată.
De aceea, stabileşte-te în Avimukta[2], nu renunţa la Avimukta! Astfel [să faci], Yăjfiavalkya!"
Primul Adhyăya s-a terminat.

ADHYÂYA II

II. 1. Atri 1-a întrebat pe Yăjfiavalkya:
„Cum să îl cunosc eu pe acel Sine care este infinit *(ananta)* şi nemanifestat *(axn/akta)?"*
Yăjfiavalkya a spus:
„La Avimukta să se mediteze! Acel Sine infinit şi nemanifestat este stabilit în Avimukta."
II.2."Avimukta, în ce este el stabilit?"
„Este stabilit în Varană şi în NăsT, în mijlocul [lor]."
„Ce este Varană şi ce este NăsT?"
„Dacă toate greşelile *(doşa)* săvârşite de simţuri sunt acoperite, aceasta este Varană. Dacă toate păca-

Notă:
[1] "Tăraka Brahma" este numele unei rugăciuni despre care se spune că ar fi capabilă să aducă eliberarea. Tocmai acesta este sensul cuvântului "Tăraka" - "ceea ce trece dincolo", "ceea ce traversează" ("Tăraka" este un derivat al rădăcinii "tr" - "a trece", "a traversa", "a depăşi"). Această rugăciune are aceleaşi capacităţi ca şi cele două locuri sfinte: Kurukşetra şi Avimukta, adică toate pot deopotrivă să contribuie în mod esenţial la obţinerea eliberării.
[2] Se va vedea în versetul următor, că stabilirea în Avimukta nu se referă la o deplasare către localitatea Avimukta şi la o stabilire în acel loc, ci este vorba despre meditaţia în Âjnă Cakra. în acord cu teoriile Yoga, acest punct constituie centrul cognitiv al omului, fiind totodată prezentat în versetul următor drept o versiune, la nivelul corpului uman, a Avimuktei.

tele săvârşite de simţuri sunt distruse, aceasta este Năsî.[1]„
„Unde este locul lor?"
„Este punctul de întâlnire al sprâncenelor cu nasul, punctul de întâlnire al cerului *(dyu),* al lumii *(loka)* şi al transcendenţei *{para)*. Pentru cunoscă-

Notă:

[1] Avimukta, localitatea sfântă de lângă VărănasT, are un corespondent în corpul uman, iar cei ce renunţă la lume nu mai caută acel Avimukta din exterior, ci caută propriul lor Avimukta, care reprezintă ceea ce, ulterior, în terminologia Yoga, va fi denumit „Ăjnă Cakra" (punctul situat la jumătatea distanţei dintre sprâncene). Paralela între Avimukta de lângă VărănasT şi Avimukta interior merge mai departe şi autorul Jăbălei Upanişad arată că şi Avimukta din corpul omului este situat între Varană şi Năsî (acestea fiind două ape între care sunt situate VărănasT şi Avimukta şi de la care şi provine, probabil, numele „VărănasT"). însă la nivelul fiinţei umane, Avimukta nu este doar o localizare concretă, ci şi o stare, o stare în care erorile simţurilor sunt acoperite şi păcatele comise de ele distruse, în acest mod devenind posibilă manifestarea lui Brahman în mintea neafectată de senzorial.

Această identificare a lui Varană cu acoperirea erorilor simţurilor şi a lui Năsî cu distrugerea păcatelor simţurilor are la origine o speculaţie de natură fonetică, şi anume faptul că, în sanskrită, pentru „a acoperi" se foloseşte rădăcina „vr" iar pentru „a distruge" rădăcina „nas". Aproximativa omofonie existentă între "varană" şi derivatele verbului „vr" (în text, „vărayati") şi între „Năsî" şi derivatele lui „nas" (în text, „năsa-yati") a condus la afirmarea identităţii sus-amintite. Tot pe baza unor raţiuni lingvistice se face şi paralela dintre Varană şi sprâncene (în sanskrită, "varană") şi dintre Năsî şi nas (în sanskrită, „năsa"). Şi aici se poate face o paralelă între localizarea aşezării Avimukta între râurile Varană şi Năsî şi localizarea punctului Ăjnă Cakra între sprâncene şi nas.

Alte texte interpretează analogia dintre Avimukta de lângă VărănasT şi Âjnă Cakra, susţinând că râurile Varană şi NăsT, între care se găsea Avimukta au drept echivalente corporale cele două mari canale energetice ce traversează corpul uman de sus în jos, Idă şi Pingală (între care se găseşte Âjnă Cakra). Aşa cum Avimukta avea puterea de a conferi eliberarea celui care se stabilea şi murea în acel loc, tot la fel, Âjnă Cakra constituie punctul în care toate nivelurile existenţei (cele două niveluri ale imanenţei, adică lumea terestră şi lumea celestă, a zeilor şi unicul nivel transcendent, adică Brahman) sunt unificate şi astfel, prin meditaţia constantă în acest punct se stabilea contactul cu transcendentul iar prin aceasta, se atingea eliberarea.

torii lui Brahman meditația la acest punct constituie Sandhyă[1].
La Avimukta trebuie să se mediteze. Cel care cunoaşte aceasta, acela obține cunoaşterea despre Avimukta."
Al doilea Adhyăya s-a terminat.
ADHYĂYA III
III.l. Cei care studiază despre Brahman au zis: „Spune-ne, [se poate ajunge] la nemurire prin repetarea [formulelor sacre]?"
Yăjnavalkya a spus:
„[Repetând] Satarudrîya[2], acestea fiind cu adevărat numele nemuririi, prin acestea, într-adevăr, devii nemuritor."
Astfel [a spus] Yăjnavalkya.
Al treilea Adhyăya s-a terminat.
ADHYĂYA IV
IV. Janaka din Videha, apropiindu-se de Yăjnavalkya a spus:
„Divinule, vorbeşte-mi despre renunțare *(sam-nyăsa)\"*
Yăjnavalkya a spus:
„Terminând stadiul de discipol într-ale lui Brahman *{brahmacarya),* trebuie să devii cap de familie *(grhiri).* După ce ai fost cap de familie, trebuie să

Notă:
[1] Sandhyă (sau Sandhya upăsana) reprezintă adorația zilnică a divinității, pe care trebuiau să o efectueze brahmanii. Jăbăla Upanişad înlocuieşte însă adorația divinității (o practică de sorginte vedică) cu meditația în Ăjnă Cakra (o practică novatoare, de inspirație mistică, caracteristică pentru noua viziune pe care upanişadele o au despre exercițiul religios).
[2] Satarudrîya - vezi Kaivalya Upanişad, 24.
devii pustnic *(vanin).* După ce ai fost pustnic, trebuie să

rătăceşti ca ascet.
Sau, într-alt fel, poți să rătăceşti ca ascet după stadiul discipol într-ale lui Brahman, după stadiul de cap de familie sau după stadiul de pustnic.
Mai departe, fie că a îndeplinit austeritățile, fie că nu, fie că a săvârşit ritualurile, fie că nu, în ziua în care renunță [la lume], în ziua aceea să plece![1]"
IV.2. Unii aduc jertfă lui Prajăpati. [Alții] nu aduc această [jertfă] dar aduc [jertfă] focului. „Focul este, cu adevărat, suflul" - astfel trebuie adusă [jertfa] suflului. [Alții] împlinesc sacrificiul celor trei elemente *(tridhătu).* Aceste trei elemente sunt Sattva, Rajas şi Tamas.
„Acesta este sursa. Sacrificiul care a luat naştere din sufluri este cel care străluceşte. Acest suflu este naşterea şi creşterea, [el] îmi măreşte averea." - spunând această mantra, să se inhaleze [fumul] focului.
„Suflul este, cu adevărat, sursa focului. Suflul este ființele. Svăhă!"[2] - astfel să se spună.[1]
Notă:
[1] Viața de ascet rătăcitor, de căutător a lui Brahman este cel mai elevat tip de existență. Prin acest mod de viață valoarea vizată este Brahman, absolutul şi, de aceea, orice altă valoare poate fi ignorată în favoarea acesteia. Astfel că Jăbăla Upanişad spune că cel ce se decide să înceapă căutarea lui Brahman o poate face oricând, indiferent dacă decizia lui perturbă sau este în concordanță cu normele sociale (care stipulau că viața ca ascet rătăcitor trebuie începută doar după ducerea la bun sfârşit a celorlalte trei stadii ale vieții - Brahmacărin, Grhin şi Văna-prastha). Ordinea socială şi valorile aferente acesteia sunt depăşite, țin de un nivel inferior al ființării, comparativ cu nivelul la care se situează ascetul rătăcitor pornit în căutarea lui Brahman.
[2] Textul sanskrit al acestei secțiuni este foarte obscur, iar traducerile consultate diferă în mare măsură în privința interpretării acestei porțiuni. Varianta noastră de traducere a fost obținută doar cu prețul unor concesii de ordin gramatical, fără de care a apărut imposibilă găsirea unui sens al textului.
IV.3. Aducând focul din sat, trebuie să inhaleze [fumul]

focului [în modul descris] anterior. Cel care nu găseşte foc, să sacrifice în apă. Apa reprezintă toate zeităţile *(devată)*. „Sacrific tuturor zeităţilor. Svăhă!"
El trebuie să guste din ofranda de unt topit pe care o scoate din foc. [Apoi], trebuie să recite man-tra pentru sănătate, pentru eliberare, mantra celor trei [Vede][2].
Acesta este Brahman. La acesta trebuie să se mediteze! Acesta este cel divin." - astfel [a spus] Yăjnavalkya.
Al patrulea Adhyăya s-a terminat.

Notă:
[1] Pasaj destul de obscur, care pare să afirme o anumită superioritate a jertfei suflului (Antarăgnihotra - vezi KauşTtaki-Brăhmana Upanişad, II.5) faţă de toate celelalte jertfe. Jerfa suflului nu este altceva decât procesul respiraţiei (Jăbăla Upanişad nu afirmă explicit acest lucru, însă vorbeşte despre o jertfă a suflului care nu se poate referi la altceva decât la Antarăgnihotra). înlocuirea jertfelor obişnuite ce constituiau părţi ale ritualului vedic cu procese ale corpului uman este un indiciu al importanţei majore ce începe a i se acorda individului în sine, în defavoarea individului văzut în relaţie cu exteriorul. Etica upanişa-delor stipula o separaţie a omului faţă de lumea înconjurătoare, o renunţare la tot ceea ce ţine de lume datorită imposibilităţii de a obţine mântuirea în plan mundan. Jertfele însele, care constituiau un mijloc de a-i îndupleca pe zei, cădeau şi ele sub incidenţa acestei precepţ etic, care le scotea în evidenţă zădărnicia, caracterul lor non-necesar. Totuşi, din respect pentru tradiţia ce acorda o mare importanţă săvârşirii corecte a riturilor, upanişadele fac o concesie şi nu neagă întru totul practica ritualică ci doar o redirecţionează. Procesele corpului vor fi considerate echivalente ale vechilor ritualuri şi astfel devenea posibilă practicarea concomitentă a renunţării la lume şi a ritualurilor vedice, în ciuda caracterului lor aparent contradictoriu. Ba chiar se afirmă o anumită superioritate a practicii ritualice interiorizate faţă de orice altă formă de rit (vezi Kauşîtaki-Brăhmana, *11.5)*. în Jăbăla Upanişad se spune că "sacrificiul care a luat naştere din sufluri este cel care străluceşte" şi nu altele.
[2] Se vorbeşte despre trei Vede şi nu despre patru deoarece Atharva-Veda, mai recentă şi mai inovatoare, a fost acceptată mai greu şi cu mai multă reţinere de către teologii brahmani, ca parte a corpusului vedic.

ADHYĂYA V

V.l. Atri 1-a întrebat pe Yăjnavalkya:
„Yăjnavalkya, te întreb, cum poate fi un brahman cel care nu poartă coarda sacrificială?"
Yăjnavalkya a spus:
„Cel care îşi stăpâneşte Şinele şi [respectă] regula despre ce trebuie să mănânci şi ce trebuie să bei, cel care rătăceşte ca ascet - doar acela posedă, [într-adevăr] coarda sacrificială[1].
V.2. [Coarda sacrificială există] şi la cel ce apucă drumul vitejiei, la cel care posteşte, la cel ce se aruncă în apă sau se aruncă în foc, la cel care face marea călătorie.[2]

Notă:
[1] Coarda sacrificială este unul dintre semnele exterioare ale celui care a optat pentru renunțare. Jăbăla Upanişad nu consideră aceste semne exterioare ca fiind necesare pentru a atribui cuiva calitatea de samnyăsin. Ceea ce contează este practica individuală, căutarea interioară a Sinelui prin respectarea regulilor impuse de exercițiul ascetic.
[2] Acest pasaj pare să justifice sinuciderea sau moartea într-un război ca opțiuni acceptabile în cazul celor care nu sunt suficient de pregătiți pentru a trăi ca asceți rătăcitori. Cuvântul "anăsaka" are sensul de „cel ce posteşte (chiar şi până la moartea prin inaniție)"- l-am tradus aici doar prin „cel ce posteşte" din rațiuni ce țin de eleganța exprimării. De asemenea „cel ce se aruncă în apă", „cel ce se aruncă în foc" sau „cel ce face marea călătorie" *{mahăprasthăna)* sunt termeni ce desemnează persoanele care optează pentru sinucidere.
Sinuciderea nu doar că nu e incriminată dar chiar este recomandată, în cazul celor ce nu pot, din diferite motive, să urmărească realizarea adevăratului scop al existenței, care este căutarea lui Brahman. Upanişadele par astfel să nu recunoască nici o altă valoare a vieții decât aceea a căutării lui Brahman. în cazul în care acest unic scop veritabil nu poate fi urmat, viața individului nu mai are nici un sens, astfel că sinuciderea devine cât se poate de justificată. Cel care se sinucide din astfel de motive este menționat, de către autorul textului Jăbăla Upanişad, laolaltă cu asceții căutători ai lui Brahman, spunându-se despre el că este un purtător al corzii sacrificiale (coarda sacrificială indica opțiunea pentru o viață religioasă). Altfel spus, în felul său, el este un samnyăsin deoarece a încetat să mai urmărească vreunul dintre scopurile existenței profane, fiind interesat doar de găsirea lui Brahman. Realizând imposibilitatea de a-1 găsi pe Brahman în această viață, el realizează lipsa de sens a actualei sale existențe şi, de aceea, se sinucide.
Cel ce rătăceşte ca ascet, îmbrăcat în veşminte portocalii,

având capul ras, neposedând nimic, fiind pur, lipsit de dușmănie, care practică cerșitul, devine în mod repetat Brahman. Dacă este slăbit, atunci să renunțe prin voce sau prin minte. Dar dacă brahmanul, sănătos fiind, urmează calea aceasta, atunci e necinstit. Cel care renunță *(samnyăsin)* devine un cunoscător al lui Brahman *(brahmavid)."*[1]

Astfel a spus divinul Yăjnavalkya.

Al cincilea Adhyăya s-a terminat.

ADHYĂYA VI

VI. 1. începând cu Samvartaka, Aruni, Svetaketu, Durvăsa, Rbhu, Nidăgha, Jadabharata, Dattătreya, Raivataka, cei astfel numiți sunt [totuna] cu Șinele suprem[2]. Caracteristicile [lor] sunt nemanifestate, comportamentul [lor] este nemanifestat.

VI.2. [Ei] se poartă ca niște nebuni, deși nu sunt nebuni[3]. Sunt cei care abandonează cele trei nuiele

Notă:

[1] Apare aici o ușoară contradicție între poziția contrară manifestării exterioare a calității de ascet, poziție ce este susținută pe parcursul întregului text și prezentarea ascetului rătăcitor ca fiind „îmbrăcat în veșminte portocalii, având capul ras". Totuși, nu se spune că aceste două atribute ar fi condiții necesare statutului de samnyăsin ci apar mai mult ca niște constatări accidentale. Prezentarea samnyăsinului ca fiind cel îmbrăcat în robă portocalie și având capul ras nu reprezintă o aserțiune normativă ci una factual-descriptivă.

[1] în text, *„paramahamsa".* în privința folosirii cuvântului „hamsa,, pentru desemnarea Sinelui, vezi Svetăsvatara Upanișad, 1.6. [3] Asemănarea între modul de a se comporta al asceților și comportamentul nebunilor este conferită de faptul că asceții rătăcitori ignoră toate convențiile și regulile sociale, ignoră toate interesele pe care le au oamenii în mod obișnuit și, astfel, modul lor de existență nu mai poate fi înțeles de cei ce împărtășesc valorile și interesele comunității.

(tridanda), vasul pentru apă, cobilița, bolul pentru

mâncare, pânza pentru filtrat apa, cocul din păr şi coarda sacrificială [aruncându-le] în apă şi [spunând] „Bhu Svăhă".[1] [Ei] caută Şinele.

VI.3. Fiind aşa cum erau la naştere, lipsiți de înlănțuire, lipsiți de avere, duc până la capăt, după cuviință, drumul către Brahman, şi au mintea pură.

Cu scopul de a-şi menține suflurile [în corp], practicând cerşitul, trebuie să golească [conținutul] unui vas cu mâncare în stomac la momentele prescrise.

[Pentru ei], câştigul şi pierderea sunt totuna *(sama).* [Ei] sunt lipsiți de casă, [locuind în] case părăsite, în temple, în ierburi, într-un muşuroi de furnici, între rădăcinile unui copac, în scorbura unei bufnițe, în clădirile [în care se săvârşeşte sacrificiul] Agnihotra, pe o insuliță, pe un munte, într-o peşteră, într-o vale, în scorbura unui copac, lângă o cascadă sau pe câmp.

[Ei] nu fac eforturi *(prayatna),* sunt lipsiți de simțul posesiei[2], având drept punct final meditația pură. Sunt stabiliți în Şinele interior *(adhyătmari)* şi înlătură faptele care nu sunt benefice. Prin renun-

Notă:

[1] Cele trei nuiele sunt purtate în mod obişnuit de către asceți şi simbolizează triplul control asupra gândurilor, vorbelor şi faptelor. Se observă că bățul a căpătat rolul de designa tor al controlului, pornind de la modul în care acesta se exercită în plan mundan (prin forță, adică prin băț). Cele trei nuiele, alături de celelalte accesorii, sunt indicii ale asceților rătăcitori, însă, după cum am mai văzut, adevăratul abandon presupune renunțarea chiar şi la exteriorizarea identității de samnyăsin.

[2] „Nirmama" - tradus aici prin „simțul posesiei", înseamnă, literal, „nu al meu".

tare, ei îşi părăsesc corpul[1]. Ei sunt cel ce este numit

„Şinele suprem".
Al şaselea Adhyăya s-a terminat.
Jăbăla Upanişad s-a terminat.

Notă:
[1] Treapta finală a renunțării *(samnyăsa)* presupune şi renunțarea la corp, înțeleasă fie ca moartea corpului în urma neglijării sale, fie ca menținerea corpului în viață (după cum am văzut în acest verset, asceții trebuie totuşi să îşi conserve viața, cel puțin până la un anumit moment), menținere ce trebuie însoțită de realizarea distincției absolute existente între Sine şi învelişul corporal pe care, în mod accidental, îl îmbracă în cursul unei existente lumeşti.

Vajrasucika Upanişad

Notă introductivă. Deşi distincţiile de castă au avut întotdeatina drept fundament ereditatea, Vajrasucika Upanişad afirmă o idee îndrăzneaţă pentru vremurile în care a fost compusă, şi anume, că numai cunoaşterea lui Âtman este cea care poate conferi cuiva calitatea de Brahman. în felul acesta, se propune practic o revizuire a sensului cuvântului „brahman", care nu ar mai trimite la o persoană născută din părinţi brahmani ci s-ar referi la „acela [care cunoaşte] Şinele" (Vajrasucika, 9). Prin urmare, poţi deveni un brahman, adică un om cu un statut superior, care este acceptat drept călăuză pentru cei ce duc o viaţă religioasă, indiferent de tipul de naştere pe care l-ai avut. Capitolul 5 al textului aduce în favoarea acestei idei argumente de sorginte mitologică, care, în ciuda caracterului lor mitic, au o puternică forţă sugestivă, arătând că poţi fi brahman chiar dacă eşti născut într-o familie de pescari (ca Vyăsa) sau chiar dintr-un ulcior (ca Agastya).
Metoda utilizată în Vajrasucika Upanişad pentru susţinerea acestei opinii este aceea a reducerii la absurd. Autorul textului respinge orice alt tip de criteriu capabil să identifice un brahman. Sufletul (sau corpul subtil, adică entitatea ce rămâne neschimbată pe parcursul diverselor reîncarnări) nu poate constitui un astfel de criteriu deoarece un acelaşi suflet poate fi, în vieţi diferite, atât un brahman cât şi orişice altă fiinţă, în funcţie de determi-naţiile sale karmice. Nici corpul nu poate decide acordarea statutului de brahman deoarece toate corpurile fiinţelor umane sunt la fel constituite, fiind în egală măsură supuse decadenţei. Arianismul, mai mult sau mai puţin explicit al gândirii indiene este şi el respins atunci când se afirmă că

un brahman nu trebuie să aibă, în mod necesar, pielea de culoare albă (deci nu trebuie să fie neapărat de origine ariană, chiar şi reprezentanţii celorlalte tipuri rasiale din India putând deveni brahmani).
Erudiţia şi aducerea jertfelor în manieră corectă nu pot oferi nici ele criteriul de identitate al faptului de a fi brahman. Nici un anumit tip de comportament nu conferă cuiva calitatea de brahman deoarece comportamentul este, în întregime, cauzat de faptele anterioare, în acord cu legile karmice şi nu reprezintă astfel, nici o alegere liberă, nici o consecinţă a stării actuale.
Deşi este un text relativ recent, însemnătatea sa se datorează faptului că îndrăzneşte să avanseze o idee care, în India, a primit acceptul gânditorilor destul de târziu, într-un anumit sens însă, inovatoarea Vajrasucika Upa-nişad este tradiţionalistă atunci când, la sfârşit, afirmă că adevărul celor spuse aici este certificat şi de revelaţii, şi de tradiţii, şi de Purăne. Nici revelaţiile (adică Veda) şi nici vreo altă scriere veche nu au susţinut vreodată că statutul de brahman ar putea fi altfel decât înnăscut, însă autorul textului nostru nu are suficientă îndrăzneală să contrazică explicit tradiţia, aşa că preferă să mascheze atitudinea sa novatoare printr-o afirmaţie falsă. Deşi susţine altceva decât predecesorii săi, faima şi autoritatea acestora îl împiedică să se dezică de ei într-un mod prea manifest aşa că, în mod direct, preferă să se înfăţişeze drept un continuator al lor chiar dacă ideile avansate de el reprezintă o derogare semnificativă de la tradiţie.
Traducerea a fost efectuată după textul sanskrit editat de S. Radhakrishnan în „The Principal Upanişads", London, 1954, iar pentru revizuire s-a folosit traducerea în hindi şi ediţia textului sanskrit a lui Pandit SrTrăm Sarma Âcărya în „108 upanişad", Sarnskrti Sarnsthăn, Bareilly, 1998.

VAJRASUCIKA UPANIŞAD

AUM!

Fie ca membrele mele, vocea mea, suflurile mele, ochii mei, urechile mele să devină puternice!

Toate organele mele de simţ şi de acţiune sunt puternice.

Totul este stabilit în Brahman.

Fie ca eu să nu fiu ignorat de către Brahman şi fie ca Brahman să nu se îndepărteze de mine!

Să nu existe separaţie, să nu existe separaţie între mine [şi Brahman]!

Acele virtuţi din upanişade, care aparţin celui ce se desfată în Sine, acelea să se găsească şi în mine! Acelea să se găsească şi în mine!

AUM! Pace! Pace! Pace!

1. Voi expune cunoaşterea pură ca diamantul care distruge non-cunoaşterea *(ajnăna),* care condamnă lipsa de cunoaştere, care îi împodobeşte [pe cei care au] ochiul cunoaşterii.

2. Brahmana, Kşatriya, Vaisya şi Sudra - acestea sunt cele patru caste *(varna).* Brahmana este cea mai importantă dintre aceste caste. Aceasta este pe potriva afirmaţiilor Vedei şi, de asemenea, este afirmată şi de tradiţie *(smrti).*

Aici, se ridică [întrebarea]: „Cine este cel numit Brahmana? Este cumva sufletul? Este cumva corpul? Este cumva [cel astfel] născut? Este [el] cunoaşterea?

Este [el] faptele? Este [cumva] cel ce săvârşeşte ritualurile?"
3. Mai întâi, [s-a spus] că sufletul *(jlvă)* este Brahmana. Nu este aşa, căci sufletul are una şi aceeaşi natură în nenumărate corpuri existente sau [încă] inexistente. Deşi este unul singur, determinat de Karma, [acelaşi suflet] există în nenumărate corpuri, în toate [acele] corpuri sufletul având una şi aceeaşi natură.[1]
De aceea, nu sufletul este Brahmana.
4. După aceea, [s-a spus] că trupul *(deha)* este Brahmana. Nu este aşa, căci trupurile [tuturor] oamenilor, incluzându-i pe cei din afara castelor *{candăla)* [sunt toate] de aceeaşi formă, [sunt toate] compuse din cinci elemente; căci vedem [la toţi oamenii], în egală măsură, boli, moarte, virtuţi, vicii şi

Notă:
[1] Acelaşi suflet poate exista, în vieţi diferite, atât în trupuri de brahmani, cât şi în trupurile diverselor animale, aceasta în funcţie de faptele comise în viaţa anterioară. De remarcat faptul că prin „suflet" nu se înţelege ceea ce desemnează acest cuvânt în filosofia europeană, adică acea componentă a individului ce transcende lumescul. Jîva este sufletul individual al unei fiinţe însă acesta nu este totuna cu Şinele *(ătman)*. Sufletul ţine tot de manifestare, însă la un nivel subtil, care nu este totuna cu nivelul grosier, corporal însă nu este nici Brahman. Sufletul este corpul subtil, corpul semnelor *(lingă)* care, deşi nu este etern sau necreat, totuşi nici nu moare odată cu corpul fizic, grosier, aceasta fiind componenta specifică a unui individ ce se păstrează pe parcursul tuturor reîncarnărilor sale. Datorită faptului că rămâne acelaşi pe parcursul tuturor reîncarnărilor, sufletul este cel care poartă înti-păririle karmice, este substratul acestora. In funcţie de aceste conţinuturi karmice, el acceptă un corp sau altul. De aceea, sufletul nu poate constitui criteriul de identitate pentru un brahman deoarece el este doar suportul peste care se pot suprapune diverse reziduuri karmice, adică deopotrivă cele ce determină o naştere într-o condiţie superioară (cum ar fi cea de brahman) cât şi cele ce determină naşteri în condiţii inferioare (de exemplu, în trupuri de animale).

altele; căci nu este o regulă faptul că un Brahmana este de culoare albă, un Kşatriya - de culoare roşie, un Vaisya - de culoare galbenă şi un Sudra - de culoare neagră[1]; căci la incinerarea [corpului] tatălui, vina de a fi ucis im Brahmana trece asupra fiului. De aceea, nu corpul este Brahmana.

5. După aceea, [s-a spus] că specia *(jăti)* este Brahmana, însă nu este aşa. Există numeroşi mari vizionari care au aparţinut unor nenumărate specii, fiind născuţi între [diferite] fiinţe. Potrivit revelaţiilor, Rşyasrriga s-a născut dintr-o gazelă, Kausika - din iarbă, Jămbuka - dintr-o vulpe, Vălmika -dintr-un muşuroi de furnici, Vyăsa - din fiica unui pescar, Gautama - dintr-un iepure, Vasişţha -dintr-o zână nocturnă, Agastya - dintr-un ulcior. Dintre aceştia, în ciuda speciei lor, există numeroşi vizionari *(rşi)* care, ajunşi în înălţimi au obţinut cunoaşterea.
De aceea, nu specia este Brahmana.

6. După aceea, [s-a spus] că un Brahmana este cunoaşterea, însă nu este aşa. Există numeroşi Kşatriya şi alţii care, aici, pe pământ, au cunoscut adevărul suprem[2] şi au avut viziuni.
De aceea, nu cunoaşterea este Brahmana.

Notă:

[1] Ideea este aceea că nu există nici un caracter constant în trupurile diverşilor brahmani, care să poată constitui criteriul identităţii lor. Ei pot exista în cele mai variate corpuri, non-diferite de ale celorlalţi oameni.

[2] Nu este vorba despre cunoaşterea lui Brahman, deoarece s-ar intra în contradicţie cu cele ce vor fi afirmate în secţiunea 9. Atât „cunoaşterea" *(Jnăna),* cât şi „adevărul suprem" *(paramărtha)* se referă la cunoaşterea factuală, la cunoaşterea celor eruditi, Ia ceea ce Mundaka Upanişad defineşte drept „cunoaştere inferioară"(adică cunoaşterea Vedelor, a gramaticii, a metricii, a tradiţiilor etc).

7. După aceea, [s-a spus] că faptele *(karma)* [determină] un Brahmana. Nu este aşa căci s-a văzut că acţiunile trecute *(prărabdha),* prezente *(saiicita)* şi viitoare *(ăgămin)* au aceeaşi natură în cazul tuturor vieţuitoarelor. Oamenii sfinţi acţionează fiind stăpâniţi de efectele faptelor [lor][1].
De aceea, nu faptele sunt Brahmana.
8. După aceea, [s-a spus] că cel care îndeplineşte ritualurile *(ăhărmika)* este Brahmana, însă nu este aşa. Există numeroşi Kşatriya şi numeroşi alţii care oferă aur[2]. De aceea, nu cel care îndeplineşte ritualurile este Brahmana.
9. In acest caz, cine este cel numit Brahmana?
Este acela [care cunoaşte] Şinele ce este fără pereche, [Şinele] lipsit de naştere *(jătî),* calităţi *igună)* sau fapte *(kriyă),* lipsit de cele şase infirmităţi, de

Notă:
[1] Acţiunile, în cazul tuturor fiinţelor, nu sunt altceva decât efecte ale întipăririlor karmice lăsate de acţiunile anterioare. Nici o acţiune nu este liberă, ci reprezintă doar un produs necesar al anumitor condiţii. Chiar şi acţiunile brahmanilor care au atins eliberarea sunt determinate nu de statutul de persoane eliberate al autorilor lor (statut care, de altfel ar determina încetarea acţiunilor şi nu un anumit tip de acţiune), nu relevă caracterul de brahmani al celor care le înfăptuiesc ci sunt doar efectele actelor săvârşite în trecut de către cel devenit acum un brahman eliberat.
[2] Uneori, venerația zeilor lua forma aducerii unor ofrande către aceştia, ce constau în obiecte din aur. Respingerea identificării brahmanului cu cel ce îndeplineşte riturile semnifică respingerea funcţiei liturgice a membrilor acestei caste. In perioada vedică, principala datorie, atât socială cât şi individuală, a unui brahman era cea legată de practicarea cultului anumitor zeităţi. însă noul sistem valoric propus de către upanişade face ca aducerea jertfelor să nu mai constituie forma superioară a practicilor religioase, rezervată unei elite competente în acest domeniu.

cele şase stări şi de toate defectele, a cărui identitate *(svarîipa)* este adevărul *(satya),* cunoaşterea *(Jnăna),* beatitudinea *(ănanda)* şi infinitul *(ananta),* care există prin el însuşi *{svaya),* lipsit de determinaţii *(nirvi-kalpa),* suportul întregii gândiri conceptuale *(kalpa),* cel [mereu] prezent prin faptul că este fixat înlă-untrul tuturor fiinţelor, aflat asemeni eterului atât în interior cât şi în exterior, [Şinele] care este recipientul [universului], a cărui esenţă *(svabhăva)* este indestructibilitatea *(akhanda)* şi beatitudinea, cel nemăsurabil *(aprameya),* cel cognoscibil doar prin experimentare *(anubhava),* care se manifestă prin distrugerea celor inferioare, [care este cunoscut] în mod direct, asemeni unui fruct de Âmalaka aflat în palmă. [Cel astfel cunoscător], după ce a săvârşit distrugerea celor inferioare prin realizarea scopului urmărit[1], devine lipsit de dorinţă, pasiune şi alte defecte, îşi desăvârşeşte calităţi precum liniştea mentală şi altele, devine lipsit de existenţă, duşmănie, nesaţ, iluzie, acţionează având conştiinţa neatinsă de eu[2] şi de altele.

Cel despre care se spune că are astfel de caracteristici, chiar acela este Brahmana; astfel susţine revelaţia *(sruti),* tradiţia *(smrti),* Purănele[3] şi istoria

Notă:

[1] Cele inferioare sunt dorinţele, interesele, pasiunile, iar scopul urmărit este realizarea lui Brahman.

[2] Acţiunile unui eliberat în viaţă nu sunt cauzate de interese, dorinţe individuale deoarece iluzia existenţei individuale, conştiinţa eului *(ahamkăra)* au dispărut în acest stadiu. Eliberatul în viaţă acţionează într-un mod egal, fără a face vreo discriminare sau a acorda vreo preferinţă corpului sau mentalului său, el considerându-se în egală măsură identic cu tot ceea ce există în univers.

[3] Purănele (literal, în sanskrită, "Purăna" înseamnă „vechi") reprezintă un corpus de scrieri ce au drept subiect istoria mitică a lumii.

(itihăsay. Nu există alt mod de a desăvârşi starea de Brahmana.
Brahman să fie considerat drept existența *(sat),* conştiința *(cit),* beatitudinea, drept Şinele, drept cel fără pereche! Brahman să fie considerat drept Şinele, drept cel fără pereche! Astfel [afirmă] [acest] upanişad.
Vajrasucika Upanişad s-a terminat.

Notă:
[1] în general, gândirea indiană nu a susținut acest lucru, însă aici se afirmă contrariul deoarece apelul la autoritate a constituit întotdeauna, în India, un tip de argument cu mare putere de convingere.

Kali Santarana Upanişad

Notă introductivă. Dacă principala ruptură ideologică dintre Veda şi primele upanişade a constituit-o devalorizarea, în plan axiologic, a cultului zeităţilor, această practică apărând acum a fi inferioară căutării lui Brahman, cel impersonal, Evul Mediu indian marchează o revenire a cultelor teiste, însă nu în cadrele metafizice simpliste ale Vedei, ci în cadrul metafizic propus de Vedănta.
Iniţial, upanişadele au tratat într-un mod peiorativ cultul zeităţilor, susţinând că o astfel de practică se potriveşte doar fiinţelor umane inferioare, captive în mundan, ale căror scopuri ţin doar de registrul mundan al existenţei, exaltând în schimb calea mistică ce viza găsirea lui Brahman, eliberarea prin ieşirea din cadrele lumii fenomenale. Către Evul Mediu însă, în filosofia brahmană cele două practici - ieşirea din lume şi cultul zeităţilor - sunt reconciliate, transcenderea lumii fiind în continuare scopul suprem al vieţii, scop pentru a cărui îndeplinire era însă necesar cultul zeilor. în acest mod, cultul zeilor îşi justifica importanţa, ba chiar îi era atribuit un caracter de necesitate, fiind nu doar unul dintre modurile în care se poate atinge eliberarea ci singura cale de atingere a acestui deziderat. Aceasta deoarece în prezent - şi situaţia va continua încă 400000 de ani -, universul traversează epoca de fier, Kali-Yuga, perioadă în care adevărul este puternic ocultat, iar fiinţa umană nu îşi este suficientă sieşi pentru a accede la adevăr. Astfel că distanţa dintre om şi transcendent este mult prea mare pentru a putea fi parcursă în mod direct, fără intermediere.

Curentele mistice *(Bhakti),* axate pe devoțiunea îndreptată către o zeitate, soluționează această problemă introducând zeitățile ca intermediar între profan şi divin. Zeitățile sunt ipostaze empirice ale lui Brahman, cel transcendent, sunt ființe din imanență, care însă au atins eliberarea. Prin devoțiunea către o astfel de zeitate, aspirantul încearcă să renunțe la el însuşi, încearcă să experimenteze o stare de „supunere totală", de abandonare a individualității sale, etapa finală a unei astfel de practici fiind totala identitate, realizată prin adorație, dintre el şi zeitate. Devenit identic cu zeitatea adorată, el ajunge un eliberat, asemeni zeității.
Principala virtute a căii devoționale *(bhakti mărga)* este aceea că zeitatea adorată este totodată Brahman cât şi manifestare. Prin componenta ei fenomenală, empirică, ea devine mai uşor accesibilă omului profan decât abstractul şi absolut transcendentul Brahman. Pentru a ajunge la Brahman, omul nu mai este nevoit să-şi direcționeze eforturile către vidul absolut şi nedeterminat ci îl caută pe Brahman într-un înveliş corporal, fie al unui zeu, fie al unei ființe umane eliberate. Astfel, nu identificarea directă cu Brahman este cea vizată prin practica religioasă, ci identificarea cu un model corporal care, anterior, s-a recunoscut pe sine ca identic cu Brahman.
Calea devoțională face totodată apel şi la o facultate a oamenilor cu o mare putere de a transforma structurile psihice ale ființei umane şi anume, partea emoțional-afectivă. Exercițiul religios devine astfel mai eficient şi mai uşor accesibil decât în cazul când rațiunea ar fi principala instanță implicată. Se recunoscuse, încă din perioada de început a brahmanismului, că dorințele şi acțiunile umane sunt determinate nu de partea rațională a subiecților lor, astfel că efortul de autotransformare era considerabil simplificat dacă era susținut de o motivație afectivă.
Curentele Bhakti nu reprezintă o întoarcere totală la religia vedică. In primul rând, cultul divinităților nu mai are forma mecanică şi simplistă a ritualismului vedic, ci devine un proces interiorizat, un proces în care individul

se implică afectiv în foarte mare măsură. în *Kali Santarana Upanişad,* Brahma îi spune lui Nărada că nu contează cum anume intonează aspirantul numele divinităților, important este să o facă cu consecvență şi implicare. Dimensiunea tehnică şi mecanică a complicatelor sacrificii vedice este astfel abandonată şi aceasta reprezintă o foarte importantă distanţare față de vedismul ce manifesta o adevărată obsesie față de corectitudinea săvârşirii riturilor.
în plus, cultul zeităților nu mai este un scop în sine ci doar un mijloc de a accede la Brahman. Forma empirică a zeității este abandonată, depăşită în momentul eliberării, identitatea cu zeitatea făcând referire doar la aspectele esențiale ale omului şi, respectiv, ale zeității. în vedism, omul şi zeitatea existau într-un etern raport de subordonare, ele nefiind privite sub aspectele lor transcendente (sub care ar fi apărut identice, bineînțeles, dacă vedismul le-ar fi privit şi sub aceste aspecte) ci sub cele empirice.
Devoțiunea nu este, în acest mod, decât un subterfugiu, o metodă pragmatică de a realiza un anumit scop. Ea a apărut din constatarea empirică şi accidentală a faptului că distanța dintre transcendent şi omul profan, mai ales în Kali-Yuga, este mult prea mare pentru a fi parcursă direct.
Kali Santarana Upanişad este un text târziu, ce pare a fi influențat, ba chiar pare a fi un exponent al filosofiei Dvaita Vedănta a lui Madhva. Terminologia folosită în descrierea celor patru trepte ale eliberării ține, în mod cert, de această şcoală şi însăşi ideea descrierii procesului de eliberare ca fiind constituit din patru etape este de sorginte Dvaita Vedănta. Numele textului se traduce prin „depăşirea/eliberarea de epoca Kali". Chiar dacă nu este consecventă cu teoriile mistice ale upanişadelor clasice, *Kali Santarana Upanişad* este importantă deoarece indică trăsătura dominantă a gândirii religioase din Evul Mediu indian, şi anume, înclinația către practica devoțională.
Traducerea a fost realizată după ediția textului san-skrit (însoțită de o traducere în limba hindi) a lui Pandit Srîrăm Sarma Ăcărya în „108 upanişad", Sarnskrti Sarnsthăn, Bareilly, 1998.

KALI SANTARANA UPANIŞAD

AUM!
împreună să fim protejaţi!
împreună să ne bucurăm!
împreună să fim înzestraţi cu vigoare!
învăţătura noastră să fie
strălucitoare!
Noi doi să nu ne duşmănim!
AUM! Pace! Pace! Pace!
Harih OM!
La sfârşitul lui Dvăpara-tYuga][1], Nărada s-a dus la Brahma [şi i-a spus]:

Notă:

[1] In upanişadele târzii îşi face apariţia teoria despre Kalpa, care constituie o alternativă la teoria creaţiei din upanişadele vechi. Dacă în fazele incipiente ale brahmanismului se susţinea non-eternitatea lumii, creaţia ei accidentală din Brahman (singura existenţă necesară), în Vedănta începe să se susţină coextensivitatea temporală a lumii fenomenale cu Brahman. Lumea, deşi este o iluzie condiţionată stabilită în Brahman -care îşi datorează fiinţarea lui Brahman, ea neputând exista în mod independent - are totuşi atributul eternităţii. Altfel spus, lumea fenomenală este o iluzie fără început şi fără sfârşit şi nu aşa cum se afirma în primele upanişade, adică o fiinţare contingenţă, un accident al lui Brahman. Brahman condiţionează existenţa iluziei universului dar această condiţionare are un caracter necesar şi astfel Măyă îşi dobândeşte eternitatea. Universul iluzoriu are o existenţă ciclică, iar unitatea cronologică minimală este un Mahăyuga, care, la rândul său, este compus din patru Yuga ce se succed într-o ordine determinată. Un Yuga este o perioadă de timp, o epocă ce îşi dobândeşte identitatea prin faptul că pe parcursul ei relaţia dintre fiinţe şi Brahman se menţine între anumite proporţii. Cei patru Yuga se succed într-o ordine descrescătoare sub aspectul capacităţii fiinţelor de a avea acces la Brahman, la cunoaştere. în Satya-Yuga (sau Krta-Yuga), se spune că adevărul se manifestă în plenitudinea sa şi astfel, simpla meditaţie este suficientă pentru a-l cunoaşte. In Tretâ-Yuga, adevărul se manifestă numai în proporţie de trei pătrimi şi metoda prin care el poate fi obţinut sunt sacrificiile. în Dvăpara-Yuga, adevărul este doar la jumătate din plenitudinea sa şi doar cultul zeităţilor poate conduce la adevăr. în ultima epocă a unui ciclu cosmic, Kali-Yuga, adevărul există ca un sfert din totalitatea sa şi modul în care el poate fi obţinut este pronunţarea numelor divine. în conformitate cu această cronologie, începând cu noaptea de 17-18 februarie, 3102, î.e.n. s-a intrat în Kali-Yuga, care va dura 432.000 de ani. Aşadar, în prezent, universul se află în această ultimă fază a unui proces decadent, se află la o îndepărtare maximă de absolut. în aceste condiţii, capacitatea fiinţelor umane de a accede prin propriile lor puteri la adevăr este cât se poate de redusă, şi doar ajutorul, graţia obţinută din partea divinităţilor pot conduce omul către Brahman.

„Divinule, [eu], cel care umblu, cel care rătăcesc[1], cum să traversez Kali-[Yuga][2]?"
Brahma a spus:
„[Aceasta] este o întrebare prielnică. Eu sunt cel care ține ascunse toate revelațiile şi toate tainele *(rahasya)*. Auzindu-le, vei traversa datorită lor lumea din Kali-[Yuga]. Pronunțând numele *(năman)* divinităților şi ale oamenilor ca Nărăyana[3], prin aceste mantra este îndepărtată [maleficitatea] din Kali-[Yuga]".4

Notă:
[1] Nărada era un ascet rătăcitor, un sarnnyăsin şi de aceea se autointitulează „cel care umblu, cel care rătăcesc" *(paryaţan)*.
[2] Cuvântul „Kali", literal, înseamnă „ceartă", „conflict", „discordie" şi astfel însuşi semantismul lui oferă o bună descriere a epocii pe care o desemnează.
[3] Nărăyana este numele sub care mai pot fi cunoscuți Brahma, Vişnu sau Krşna. în textul de față, el se referă la Krşna, fiind vorba despre "oameni ca Nărăyana", deoarece Brahma sau Vişnu nu există sub forme umane.
[4] Textul sanskrit al acestei porțiuni („nirdhutakalirbhavati") s-ar preta, mai degrabă, la o traducere de genul „Kali-[Yuga] este îndepărtată" sau „conflictele sunt îndepărtate". în general, atunci când se referă la Kali, textul sanskrit utilizează cuvinte ca „traversare" („kalisamsărarn tarişyasi" - literal, "vei traversa lumea în Kali-[Yuga]"). Totuşi, nu poate fi vorba despre o traversare sau o îndepărtare a epocii Kali, în sensul literal al celor două cuvinte ci, mai curând, de o parcurgere a acestei epoci fără a fi afectat de specificul ei malefic. Nu epoca însăşi este eludată ci influențele ei negative. Autorul textului poate vorbi însă despre o traversare, despre o eliberare de Kali deoarece, în limba sanskrită, „kali" constituie şi un substantiv comun, pe lângă funcția sa de nume al unui Yuga iar sensul său ca substantiv comun este apropiat sensului cuvântului „malefic".

Nărada întrebă din nou:
„Care sunt aceste nume?"
[Lui], Hiranya-Garbha[1] i-a spus:
„Hare Râma[2], hare Râma, Râma, Râma, hare, hare.
Hare Krşna[3], hare Krşna, Krşna, Krşna, hare, hare."
Aceste şaisprezece nume distrug păcatele din Kali-[Yuga].
în toate Vedele nu poate fi descoperită o metodă superioară acesteia. Obstrucțiile celor şaisprezece părți[4] şi învăluirile sufletului[5] sunt distruse şi astfel supremul Brahman străluceşte asemeni razelor Soarelui atunci când dispar norii.
Nărada îl întrebă din nou pe cel divin:

Notă:
[1] Hiranya-Garbha (literal, „embrionul de aur") - nume pe care îi poartă Brahman, în ipostaza sa de Sine intrat în lume. în acest text, el îl desemnează pe Brahma şi, prin identificarea lui Brahma cu Hiranya-Garbha, se sugerează statutul de ființă eliberată a zeului Brahma. Aceasta este în acord cu tendințele Evului Mediu indian când se încerca găsirea absolutului nu în el însuşi ci într-o formă întrupată, materializată, iar cele mai frecvente „suporturi" materiale pentru Brahman erau zeii sau incarnațiile lor terestre, adică avatării.
[2] Râma - cel de-al şaselea avatar a lui Vişnu, născut la Ayodhyă, în Uttar Prades.
[3] Krşna - unul dintre avatării zeului Vişnu (cel de-al nouălea), născut la Măthură, în actualul stat Uttar Prades.
[4] Cele şaisprezece părți *(kala)* sunt părțile componente ale individului iluzoriu, adică eterul, aerul, focul, apa, pământul, organele de simț, mintea, hrana, vigoarea, autocontrolul, mantrele, lumile (adică ansamblul percepțiilor senzoriale), numele şi suflul.
[5] „învăluirile sufletului" se referă la acele învelişuri fenomenale ale Sinelui care îl împiedică să se auto-recunoască. Cel mai des, termenul „ăvarana" („învăluire") era utilizat cu referire la ignoranță *(avidyă),* învăluirea în fenomenal fiind considerată drept unul dintre efectele majore ale ignoranței.

„Care este metoda acestei [practici]?"
Lui, [Brahma] i-a spus:
„Nu există o [anumită] metodă. întotdeauna, când se recită această rugăciune *(brahmana),* într-un mod pur sau impur, se ajunge la conlocuire [cu zeitatea], la apropiere [de zeitate], la asemănare [cu zeitatea] şi la identificare [cu zeitatea][1]. Acela care repetă aceste şaisprezece [nume] de trei milioane cinci sute de mii [de ori], acela se eliberează de [păcatul] de a fi ucis un brahman, se eliberează de [păcatul] de a fi ucis un erou, se purifică de [păcatul] de a fi furat aur, se purifică de [păcatul] de a fi adus insulte strămoşilor, zeilor şi oamenilor, devine pe dată purificat de păcatul de a fi abandonat întreaga doctrină morală."

Notă:
[1] Conlocuirea *(salokată, sălokya* - literal, „[a te afla] în acea lume/în lumea sa"), apropierea *(samipată),* asemănarea *(sarilpată, sărupya)* şi identificarea *(săyujyatâ)* - acestea sunt treptele pe care le urmează relaţia dintre om şi divinitate în cadrul procesului de eliberare (conform filosofiei Dvaita Vedânta).
Interpretarea termenului *„săyujată"* (identificare) trebuie realizată în cadrele ontologice ale Dvaita Vedântei şi nu în cele ale Vedântei advaitine deoarece, după cum am arătat în introducerea la acest text, *Kali-Saj-itarana Upanişad* ţine de sistemul filosofic al lui Madhva şi nu de cel al lui Sankara. Identificarea cu zeitatea, simbol empiric al principiului transcendent, se realizează doar la nivelul atributelor nu şi la nirelul fiinţei. Sufletul individual, odată eliberat, se realizează pe sine ca fiind absolut identic în caracteristici cu Brahman, dar, totodată, ca fiind o existenţă individuală, separată de Brahman. Brahman şi cel eliberat sunt fiinţări individuale, dar identice în privinţa caracteristicilor. Eliberarea nu este o absorbţie, o dizolvare a individualităţii în Brahman, ci o recunoaştere a relaţiei de absolută asemănare dintre două entităţi individuale, dintre două entităţi separate. Şinele eliberat devine identic cu Brahman fără însă a deveni Brahman.

Yogaraja Upanişad

Notă introductivă. După cum am mai spus, în brahma-nism scopul existenței este regăsirea identității esențiale dintre ființa umană şi Brahman, identitate pierdută în momentul în care conştiința pură a lui Brahman a fost ocultată de supraimpoziția lumii fenomenale. Pentru a se realiza întoarcerea la Brahman, conştiința umană trebuie eliberată de fenomenal, de gândurile discriminatorii ce constituie experiența Universului. Conştiința astfel eliberată este conştiința pură, Brahman.

Una dintre modalitățile prin care se urmărea acest ideal al eliberării conştiinței era calea cunoaşterii *(jnăna-mărga).* Această cale, cu multiple implicații filosofice, consta în eliminarea conținuturilor mentale ce-1 ocultează pe Brahman prin intermediul altor conținuturi mentale, ce aveau capacitatea de a le anihila pe cele dintâi şi de a se auto-anihila ulterior. Astfel, cunoaşterea lumii fenomenale era anulată de acele conținuturi mentale ce expuneau statutul de non-existență, de realitate iluzorie a Universului. Se urmărea eliminarea gândurilor discriminatorii prin intermediul altor gânduri discriminatorii; cunoaşterii ce avea ca obiect multiplicitatea Universului i se asocia cunoaşterea faptului că acest Univers este iluzoriu, non-existent în esența sa ultimă iar rezultanta acestei asociații era vidul fenomenal.

Procesul meditației *(dhyăna)* reprezenta tot o vidare graduală a minții. Se încerca restrângerea, diminuarea activității mentale prin fixarea atenției într-un singur punct. Interesul pentru lumea fenomenală era integral redirec-ționat către o singură componentă a ei, iar când mintea era suficient de disciplinată încât să nu mai divagheze

într-o altă direcție, era în totalitate focalizată pe acel unic obiect pînă când obiectul însuşi era suprimat. Mintea devenea astfel complet vidă, conştiința se regăsea pe sine în forma sa absolut

pură. Atât procesul eliberării prin cunoaştere cât şi cel al eliberării prin meditaţie constau într-o modificare şi, ulterior, o anihilare a conţinuturilor mentale, a produselor minţii. Uneori însă s-a încercat nu o acţiune îndreptată asupra conţinuturilor minţii, ci asupra minţii însăşi, a instanţei care produce aceste conţinuturi. Gândurile discriminatorii erau anihilate nu printr-o acţiune directă asupra lor ci prin anumite modificări efectuate asupra a ceea ce dă naştere acestor gânduri, adică asupra minţii. Era vizată o modificare a organului mintal, în aspectele sale psiho-fiziologice şi, mai ales, în cele energetice, astfel încât acesta să înceteze a mai produce cunoaştere discriminatorie. Metodele utilizate în vederea realizării acestui scop erau cât se poate de variate: consumul drogurilor şi al altor substanţe cu efect asemănător, practica îndelungată şi neîntreruptă a incantaţiilor ce „zăpăceau" mintea, mortificările şi penitenţele fizice, încercarea de a controla şi redirecţiona energiile corpului uman şi, prin aceasta, încercarea de a controla mintea, a cărei activitate depinde şi de energiile implicate în procesele mentale. Aspectul energetic al corpului uman, pentru brahma-nism, era în mai mare măsură important decât aspectul anatomic. în comparaţie cu cunoştinţele anatomice surprinzător de rudimentare ale multora dintre autorii upa-nişadelor, suflurile *(prăna)* - cum erau denumite energiile corpului - erau foarte bine cunoscute, existând o adevărată ştiinţă referitoare la configuraţia şi la funcţionarea lor. O deosebită importanţă în această structură energetică o aveau aşa-numitele *cakra* (în sanskrită, „cerc", „roată"), ce constituiau punctele în care erau focalizate energiile de un anumit tip. Aceste *cakra* reprezentau punctele de convergenţă ale canalelor energetice *(nădi)*. In varianta ei clasică, teoria despre *cakra* afirmă existenţa a şapte astfel de puncte fundamentale (şase *cakra* aflate la nivelul corpului şi o alta aflată deasupra capului, care avea un statut special), fiecare dintre ele guvernând un anumit tip de

energii. Yogarăja Upanişad vorbeşte însă despre nouă *cakra* şi, în plus, denumirile pe care acest text le dă celor nouă *cakra* nu sunt în concordantă cu denumirile consacrate. Avem de-a face astfel cu un text ce nu prezintă forma clasică a teoriei despre *cakra.* Cel mai probabil este că textul foloseşte terminologia unei şcoli sectare de Yoga, iar motivul pentru care se vorbeşte despre nouă şi nu despre şapte *cakra* este acela că două *cakra* minore (teoria consacrată acceptă şi existența unor astfel de puncte energetice, de o importanță mai redusă) au fost trecute în rândul celor principale.
Din punctul de vedere al terminologiei există o oarecare asemănare între Yogarăja Upanişad şi sivaismul din Kashmir însă, conform acestei şcoli există douăsprezece *cakra* şi nu nouă, cum se afirmă în Yogarăja Upanişad. Astfel că nu poate fi susținută cu certitudine o apartenență a textului la sivaism. Expunerea acestor nouă cakra poate fi întâlnită şi într-un alt text, şi anume în Saubhăgîya-Lakşmî Upanişad. Ba chiar se poate considera că această scriere expune versiunea feminină a teoriei despre cakra, în sensul că celor nouă centre care în Yogarăja Upanişad primesc toate nume masculine, în Saubhăgîya-Lakşmî le sunt atribuite nume feminine.
Având în vedere că abordarea în lucrarea de față este, în principal, una filosofică, nu am insistat pe explicitarea funcțiilor pe care le îndeplinesc aceste elemente de natură bio-energetică. De fapt, nici autorul textului nu detaliază acest aspect, el realizând doar o expunere sumară a acestor puncte energetice. Procesul eliberării prin Yoga are drept componentă principală o modificare a aspectelor fiziologice sau energetice ale ființei umane şi, în acest sens, el devine, din punct de vedere filosofic, mai puțin interesant decât celelalte căi religioase. Totuşi, în Yoga şi în orice alt tip de practici ascetice, este vorba de o practică religioasă care, chiar dacă nu face apel la o anumită filozofie, o presupu-

ne în mod implicit. Practica Yoga, exercițiile extatice în genere, au drept presupoziție o anumită reprezentare asupra ființei umane, a divinității şi asupra tipului de relație ce se poate stabili între acestea. Doar în cazul existenței unei anumite concepții de tip metafizic asupra divinității, şi doar dacă se acceptă existența unei relații de identitate esențială între om şi divinitate, are sens practicarea regre-siei mentale din Yoga lui Patanjali. Chiar dacă, sub aspectul conținutului, Yoga este un ansamblu de tehnici şi de cunoştințe din domeniul psiho-energetic, totuşi obiectivul practicilor yoghine nu poate fi definit decât într-un cadru de tip metafizic. în acest sens, datorită presupozițiilor metafizice ce sunt implicate în constituirea ei, Yoga este mai mult decât o ştiință empirică.

Cu toate că titlul lucrării este „Yogarăja Upanişad" şi, deşi încă din primul verset autorul îşi arată intenția de a expune Răja-Yoga, ceea ce este descris în acest text e mai degrabă Kundalinî-Yoga, adică acel sistem care e preocupat în mod predominant de stăpânirea energiilor ce au ca puncte de convergență cele nouă *cakra.*

Traducerea a fost efectuată după ediția sanskrită a lui Pandit Srîrăm Sârmă Ăcărya în „108 upanişad", Samskrti Samsthăn, Bareilly, 1998, ediție ce conține de asemenea şi traducerea textului în hindi.

YOGARÂJA UPANIŞAD

1. în vederea [obținerii] capacităților yogine *(yogasiddhi)*[1] de către practicanții Yoga, voi expune Yoga-Răja ca fiind Mantra-Yoga, Laya, Răja-Yoga şi Haṭha[2].

2. Yoginii, cei care percep realitatea *(tattva-darsin),* au afirmat că Yoga [constă] în patru tipuri [de practici]: posturile *(asana),* reținerea suflului *(prănasamrodha),* meditația *(dhyăna)* şi absorbția *(samădhi)?*

Notă:

[1] Capacitățile yogine *(siddhi)* sunt acele puteri paranormale pe care practicantul le obține în fazele ultime ale exercițiului său, înainte de atingerea eliberării. Ele sunt rezultate accidentale ale practicii Yoga, nefiind un scop al acesteia ci caracteristici inerente ale stadiilor imediat anterioare eliberării.

[2] Mantra-Yoga este sistemul a cărui practică constă în repetiția, in-cantarea fie a anumite formule *(mantra),* fie a anumitor cuvinte lipsite de vreun sens evident, fie ale numelor divinităților sau ale unor invocații adresate lor. Laya-Yoga constă în practica absorbției mentale în vidul nedeterminat care este Brahman.

Răja-Yoga este practica ce vizează auto-controlul, auto-stăpânirea; sensul rădăcinii „răj" este tocmai acela de „a stăpâni", „a controla", „a domina". Ea urmăreşte, după cum se exprimă Patafijali, autorul clasic în acest domeniu, „încetarea fluctuațiilor minții" *(cittavrttinirodha).* Este practicat controlul minții în vederea eliminării tuturor conținuturilor acesteia.

Haṭha-Yoga constă într-o serie de practici energetice ce au drept scop unificarea polarităților energetice ale trupului uman.

[3] Yoga clasică, aşa cum este ea expusă de Patafijali, presupune nu patru ci opt ramuri *(anga).* Yogarăja Upanişad consideră posturile ca fiind prima etapă însă Patafijali susține existența a două etape anterioare, „Yama" şi „Niyama", ce constau mai degrabă într-o pregătire morală decât într-o practică propriu-zisă. Etapa posturilor este urmată şi în sistemul lui Patafijali de etapa controlului suflului (a patra, pentru Patafijali, şi denumită nu „Prănasamrodha" ci „Prănăyăma"). între această etapă şi etapele finale ale meditației *(dhyâna)* şi absorbției *(samădhi),* Yoga-Siitra interpune două alte etape şi anume reținerea facultăților de simț şi de acțiune *(pratyăhăra)* şi concentrarea *(dhărană).*

3. întreaga practică Yoga este considerată a fi de aceste patru tipuri. Cei înțelepți trebuie să recite mantre către Brahma, Vişnu, Siva şi ceilalți [zei].[1]
4. Se ştie că Mantra-Yoga a fost desăvârşită de către Vatsarăja şi de către alții iar Laya a fost desăvârşită de către Krşna, de către Dvaipăyana[2] şi de către alții.
5. Sufletele ilustre *(mahătman)* au realizat di-soluția *(laya)* în cele nouă cakra. Prima este Brahma-cakra, are trei învelişuri şi are aspect de vulvă.
6. [Ea] se află la [baza] suflului descendent, mai este numită şi „Mulakanda" şi este de natura dorinței. Aceasta este rezervorul de energie şi esența energiei Kxindalinî.[3]
7. Pentru a cauza eliberarea [trebuie] să se mediteze la sufletul încarnat ca stând în lumină. Svădhişțhăna este a doua cakra şi a fost cunoscută [ca aflându-se] în mijloc.[4]

Notă:
[1] Aceste trei zeități constituie trinitatea clasică a hinduismului, Brahma guvernând creația, Vişnu menținerea iar Siva distrugerea.
[2] „Dvaipăyana" - literal, „cel născut pe o insulă" - nume sub care mai este cunoscut Vyăsa, autorul mitic al Mahăbhăratei şi al unor porțiuni din Veda şi din Purăne.
[3] Denumirea clasică din Yoga a acestei cakra este Muladhăra şi se consideră că la nivelul ei sunt concentrate energiile vitale. De asemenea, reprezintă punctul de convergență al suflului descendent *(apatia).* Localizarea ei este între rădăcina organelor sexuale şi anus.
[4] Tot „Svădhişțhăna" este şi denumirea clasică a acestei cakra, localizată deasupra organelor sexuale şi la nivelul căreia sunt concentrate energiile sexuale, instinctuale. Reprezintă şi punctul de convergență al suflului răspândit *(vyăna).*

8. Are fața îndreptată înspre spate şi este asemănătoare unui falus *(lingă),* unui mugure, unui lăstar. Meditându-se acolo, la locul cel umed, lumea este abandonată.
9. Cea de-a treia cakra este [în zona] buricului, în mijlocul său este stabilit Universul. Trebuie concepută ca având cinci învelişuri, ca fiind forța din abdomen, ca având aspectul luminii.[1]
10. Meditând la acestea, cel iluminat devine părtaş la toate calitățile yogine. Inima trebuie cunoscută drept cea de-a patra cakra. Aceasta este îndreptată în jos.[2]
11. Să se mediteze cu stăruință [la aceasta] ca fiind de natura luminii, ca fiind Şinele din interior.[3] Cel care a meditat la aceasta, acela controlează întregul Univers, neexistând nici o îndoială în această privință.
12. Cea de-a cincea cakra este Kanțha.[4] Aici, în partea stângă, se află Idă. în dreapta este stabilită Pingală iar în mijloc Suşumnă.[1]

Notă:
[1] Denumirea clasică a acestei cakra, localizată la două degete sub buric, este „Manipura" şi la nivelul ei se consideră că sunt concentrate energiile ce țin de dinamica, de afirmarea personalității. Totodată reprezintă punctul de convergență al suflului mijlociu *(samăna)*.
[2] Denumirea clasică a acestei cakra, situată în zona inimii, este „Anahăta" şi la nivelul ei sunt concentrate energiile de tip afectiv. Totodată reprezintă punctul de convergență al suflului respirator *(prăna)*.
[3] Literal, „din mijloc".
[4] Aceasta este „Visuddha Cakra", conform denumirii clasice. Este situată la baza gâtului şi guvernează energiile de tip estetic, pasional. Reprezintă punctul de convergență al suflului ascendent *(udăna)*.

13. Meditând la aceasta ca fiind lumina pură devii părtaş la calităţile yogine. Cea de-a şasea cakra este Tărakă, căreia i se mai spune şi „Ghanţikas-thăna".[2]
14. Este calea către cea de-a zecea poartă, este Răjadanta. Realizând aici dizolvarea în vacuitate *(sunya),* devii cu siguranţă un eliberat.
15. A şaptea cakra este cunoscută drept „Bhru". Ea mai e cunoscută şi ca „Bindusthăna".[3] Meditând la acest punct situat în mijlocul sprâncenelor ca fiind lumina, te eliberezi!
16. Cea de-a opta [cakra] este Brahmarandhra, este cea care indică lipsa dorinţelor *(nirvana)* şi pe cel transcendent *(para).*[4]
17. Aceasta trebuie cunoscută drept substratul iluziilor, cea care conferă eliberarea. Este de culoa-

Notă:

[1] Idă Nădi, canalul energetic stâng, reprezintă principalul traseu al energiei feminine, responsabile de relaxare, odihnă, şi îşi găseşte un echivalent neurologic în sistemul nervos parasimpatic. Pingală Nădi, canalul energetic drept, reprezintă principalul traseu al energiei masculine, responsabile de activitate, şi îşi găseşte un echivalent neurologic în sistemul nervos simpatic. Suşumnă Nădi e principalul canal energetic ce se întinde de-a lungul coloanei vertebrale, având limita inferioară în Muladhăra Cakra şi pe cea superioară în Sahăsrara Cakra.

[2] Aceasta nu este una dintre cele şapte cakra recunoscute drept principale în Yoga clasică.

[3] Denumirea clasică a acestei cakra este Ăjnâ, şi este situată între sprâncene; guvernează energiile intelectuale.

[4] Brahmarandhra (deschiderea lui Brahman) este un orificiu situat în creştetul capului prin care se presupunea că sufletul părăseşte corpul în momentul morţii. Conform clasificării din acest text, aceasta este ultima cakra ce mai ţine de registrul personalităţii întrucât Vyoma, cea de-a noua cakra, reprezintă absolutul şi, prin aceasta, transcende individul. Atât în plan spaţial cât şi în plan cronologic, Brahmarandhra reprezintă punctul ultim al persoanei, actul dispariţiei finale a acesteia.

re indigo şi reprezintă conştiința *(cetas)*. Cea de-a noua cakra este Vyoma şi ei îi sunt ataşate şaisprezece petale.[1]
18. Conştiința *(samvid)* statornică şi transcendentă reprezintă forța ce a fost reținută în mijlocul sprâncenelor. Meditând acolo, la forța de pe culmea lui Purna Giri[2], te eliberezi!
19. Meditând la aceste nouă cakra, una câte una, ascetul, pe zi ce trece, va dispune de capacitățile yogine ce însoțesc eliberarea.
20. [Aceia care], cu ochiul cunoaşterii *(jMna-cakşus),* îl văd pe cel unic, [aflat] în mijlocul a două toiege[3], ca având aspectul sferei multiplicității[4], aceia umblă prin lumea lui Brahma.
21. Prin coborârea forței *(sakti)* superioare, prin contractarea forței inferioare, şi prin trezirea *(pra-bodha)* forței din mijloc, se câştigă fericirea supremă *(parama sukha)*.
Yogarăja Upanişad s-a terminat.

Notă:
[1] Sensul literal al termenului Vyoma este cerul, paradisul, eterul, şi astfel această cakra constituie condiția ultimă, absolutul situat deasupra oricărei determinații, deasupra oricărei individualizări.
în Yogarăja Upanişad Brahmarandhra şi Vyoma sintetizează laolaltă rolul pe care în Yoga clasică îl are Sahăsrara Cakra şi anume, acela de a constitui atât anihilarea individualității cât şi deschiderea către absolut.
[2] „Purna Giri", literal „muntele plin", este numele unui loc de pelerinaj.
[3] Adică pe cel unic *(eka),* care totodată este prezent şi la nivelul dualităților, ca principiu al lor.
[4] O traducere alternativă, şi poate chiar mai corectă din punct de vedere literal, a sintagmei *„kadambagolăkăram"* ar fi „ca având aspectul unui bob de muştar".

Bibliografie

S. Radhakrishnan - „The Principal Upanişads", Cambridge
University Press, London, 1954. Pandit Srîrăm Sarma Ăcărya - „108 Upanişad", Sarnskrit
Samsthăn, Bareilly,1998, vol.l, 2 şi 3.
Paul Deussen - „Sixty Upanişads of the Veda", trad engleză
de V.M. Bedekar şi G.B. Palsule, Motilal Banarsidass,
New Delhi, 1997, voi. I şi II. Dana Sugu & Swami Lokeswarananda - „îşă Upanişad, Kena
Upanişad, Katha Upanişad, Prasna Upanişad", Ed. Rtam,
Bucureşti, 1998.
Swămî Gambhîrănanda - „Eight Upanişads", Advaita Ashrama, Calcutta, 1998 ,vol.lşi 2.
Swâml Gambhîrănanda - „Shvetashvatara Upanişad", Advaita
Ashrama, Calcutta, 1999. Swămî Gambhîrănanda - „Aitareya Upanişad", Advaita
Ashrama, Calcutta, 1999.
Swămî Gambhîrănanda - „Taittirîya Upanişad", Advaita
Ashrama, Calcutta, 1995. Swămî Madhavănanda - „Brihadaranyaka Upanishad",
Advaita Ashrama, Calcutta, 1998. Swămî Madhavănanda - „Chandogya Upanishad", Advaita
Ashrama, Calcutta, 1996. Swămî Madhavănanda - „Minor Upanishads", Advaita
Ashrama, Calcutta, 1997. Radu Bercea - „Cele mai vechi upanişade", Ed. Ştiinţifică,
Bucureşti, 1993. Swămî Gambhîrănanda - „Brahmasutrabhaşya", Advaita
Ashrama, Calcutta, 1999. Swămî Madhvănanda - „Mahănărăyana Upanişad", Advaita
Ashrama, Calcutta, 1994. Jean Varenne - „Le Mahănărăyana Upanişad", Editions de
Boccard, Paris, 1960. Jean Varenne - „Sept upanişads", Editions de Seuil, Paris,
1989.
Max Miiller - „Sacred Books of the East", Motilal Banarsidas, New-Delhi, 1995, voi I şi XV .
Paul Deussen - „Filosofia upanişadelor", trad. rom. Sterian Corneliu, Ed. Tehnică, Bucureşti, 1994.
Paul Deussen - „System of Vedănta", Eastern Book Printers, Delhi, 1998.

S. Radhakrishnan - „Indian Philosophy", London, George & Allen and Unwin, 1971.
S. Dasgupta - „A History of Indian Philosophy", Motilal Banarsidas, New-Delhi, 1999, voi 1,2,3,4,5.
D. Incze - „Dicționar sanscrit - român (rădăcini verbale)", Ed. Universității București, 1995.
M. Monier-Williams - „A Sanskrit-English Dictionary", Motilal Banarsidas, New-Delhi, 1998
M. Monier-Williams - „A Dictionary of Sanskrit and English", Motilal Banarsidas, New-Delhi, 1998
Shri Aurobindo - „Trois Upanishads", Paris, Editions Albin Michel, 1972.
Max Miiller, H. Oldenberg - „Vedic Hymns" în "Sacred Books of the East", voi. 32 şi 46, Motilal Banarsidass, New-Delhi, 1998.
M. Bloomfield - „Hymns of the Atharva-Veda" în "Sacred Books of the East", voi. 42, Motilal Banarsidass, New-Delhi, 1998.
Sergiu Al-George - „Bhagavad-Gita", Ed. Herald, Bucureşti, 2002.
Sergiu Al-George - „Samkya Kaika/Tarkha Samgraha", Ed. Herald, Bucureşti, 2003.
Th. Simenschy - „Cultură şi filosofie indiană în texte şi studii", Ed. Ştiințifică şi enciclopedică, Bucureşti, 1978.
„Yoga Sutra" - Trad. rom. Walter Fotescu, Editura Herald, Bucureşti, 1999.
Angello Morretta - „Gândirea Vedanta", Editura Tehnică, Bucureşti, 1996.
Angello Morretta - „Miturile Indiei", Editura Tehnică, Bucureşti, 1999.
J. Grimes - „Dicționar de filozofie indiană", Ed. Humanitas, Bucureşti, 1999.

Cuprins

Cuvânt înainte.....5
Introducere.....7
I. Veda şi Upanişadele.....7
II. Ontologia upanişadelor.....20
III. Cosmologia upanişadelor.....28
IV. Antropologia upanişadelor.....34
V. Etica upanişadelor.....43
TaittirîyaUpanişad.....55
Aitareya Upanişad.....90
Kauşîtaki-Brăhmana Upanişad.....107
Svetăsvatara Upanişad.....153
Mundaka Upanişad.....194
Măndukya Upanişad.....219
Maitreya Upanişad.....229
Kaivalya Upanişad.....237
Jăbăla Upanişad.....248
Vajrasucika Upanişad.....261
Kali Santarana Upanişad.....269
Yogarăja Upanişad.....276

EDITURA W HERALD
O.P. 10-CP.33
Bucureşti - Sector II
Tel/Fax 2107284; 6192484; Tel: 031/4013095
e-mail: office@edituraherald.ro
www.edituraherald.ro
Comanda 38 Coli tipar: 18; Format 16/54 x 84
Tiparul executat la ***S.C. LUMINA TIPO s.r.L***
str. Luigi Galvani nr. 20 bis, sect. 2, Bucureşti teL/fax 211.32.60; tel. 212.29.27 **E-mail: office@luminatipo.com**
www. lum inatipo. corn

Upanişadele marchează începutul gândirii metafizice în India, trecerea de la investigaţia şi explicaţia empirică sau mitologică a întregii existenţe la analiza reductivă, centrată pe căutarea unui principiu unificator al întregii experienţe, analiză ce nu îşi mai găsea punctul final în registrul imanent. Aceste scrieri profesează o viziune unitară asupra existenţei, a cărei principală implicaţie este identitatea dintre individ *(ătman)* şi totalitate *(brahman)*. Modalitatea de expunere este una în care elementele naturaliste sau politeiste moştenite din vechea religie vedică sunt adaptate astfel încât să poată servi obiectivului metafizic. Tocmai în aceasta constă si valoarea stilistică a textelor.

Ovidiu Cristian Nedu

Upanişadele în ansamblul lor sunt rezultatul ascezei meditative, al căutării în străfunduri, al discernerii prin experienţa umană a înţelepciunii dătătoare de speranţă. Nu imperiul fluctuaţiei iluzorii al veşnicei reveniri este esenţa vieţii, ci esenţa nepieritoare, identică cu neschimbabilul Absolut.

Remus Rus

ISBN 973-7970-51-9
EDITURA HERALD
948417"021018